György Lukács

storia e coscienza di classe

saggio introduttivo di Mario Spinella

Filosofia

la summa del marxismo occidentale

Oscar Studio Mondadori

Nel 1922 György Lukács, esule dall'Ungheria dopo la disfatta della repubblica rivoluzionaria dei Consigli, scrisse «Storia e coscienza di classe», che fu pubblicata nel 1923 a Berlino. Il libro accese subito vivaci ed aspre discussioni: Lukács è già un personaggio di primo piano, ha partecipato al governo di Béla Kun come commissario all'Istruzione. Ma nel 1924 l'Internazionale comunista, per bocca di Zinov'ev, condanna come «idealista» «Storia e coscienza di classe». La circolazione di quest'opera rimase limitata ai pochi esemplari rintracciabili nelle biblioteche del movimento operaio fino al 1957, quando Kostas Axelos la tradusse in francese. L'atteggiamento di Lukács nei confronti di questa edizione fu estremamente negativo: l'interpretazione che ne dava Axelos nella sua introduzione portava acqua al mulino di quelli che dividono l'opera del filosofo ungherese in due momenti: quello giovanile, fino appunto al 1923, fertile di spunti che sono stati ripresi in varia forma da Adorno, Sartre, Merleau-Ponty; e quello dell'ortodossia, il periodo cioè «politico» della «Distruzione della ragione». La traduzione francese, apparsa contro la sua volontà, confermò Lukács nell'idea di dover dare un'interpretazione autentica della sua discussa opera giovanile, di situarla cioè nel contesto dello sviluppo organico del suo pensiero e nella obiettiva situazione politica del momento in cui era stata scritta. Per la prima edizione italiana del 1967 Lukács scrisse un'introduzione di estrema importanza, in cui indicava gli aspetti di «Storia e coscienza di classe» che ancora condivideva, e per quali ragioni alcuni concetti erano elaborati da un punto di vista «più hegeliano di Hegel». A cinquant'anni dalla prima pubblicazione «Storia e coscienza di classe» rimane una tappa obbligata della teoria marxista, in cui vengono sviluppati in modo pregnante ed esaustivo i concetti di alienazione, reificázione e prassi. Ma quest'opera non è importante solo nell'ambito del pensiero marxista. Lucien Goldmann le attribuisce un peso determinante nella genesi di una delle maggiori opere del pensiero filosofico del nostro secolo, «Essere e tempo» di Heidegger.

György Lukács (Budapest 1885-ivi 1971) è uno dei più significativi pensatori marxisti. Fece parte del governo di Béla Kun nel 1919 e del governo Nagy nel 1956. Tra le sue opere più importanti bisogna ricordare «Goethe e il suo tempo» (1947), «Il marxismo e la critica letteraria» (1948), «Il giovane Hegel» (1954) e «La distruzione della ragione» (1954).

In copertina: Renato Guttuso
«Occupazione di terre incolte», 1947
(particolare)
Palermo, Collezione privata

György Lukács

Storia e coscienza di classe

Traduzione di Giovanni Piana

Saggio introduttivo di Mario Spinella

Arnoldo Mondadori Editore

SOMMARIO

« STORIA E COSCIENZA DI CLASSE » CINQUANT'ANNI DOPO

L'introduzione a *Storia e coscienza di classe* è datata « Vienna, Natale 1922 »: Lukács aveva allora trentasette anni compiuti (era nato nel 1885 a Budapest), e aveva già pubblicato da tempo, tra l'altro, due opere che erano state sufficienti a dargli una notevole rinomanza e un alto prestigio nel mondo culturale di lingua tedesca, *L'anima e le forme* (1911) e *Teoria del Romanzo* (1920). Solo per metafora, o per analogia con l'annosa polemica sul « giovane Marx », si è perciò parlato — e si parla ancora — di questo suo celebre libro come di un'« opera giovanile ». Né si può certo affermare che a Lukács mancasse allora una specifica preparazione marxista, che egli avrebbe acquisito solo successivamente. Valga, a questo proposito, la sua precisa testimonianza: « La mia prima conoscenza con Marx (col *Manifesto dei comunisti*) la feci sul finire dei miei studi liceali. L'impressione fu straordinaria, e da studente universitario ho poi letto parecchi degli scritti di Marx e di Engels (come *Il 18 Brumaio*, *L'origine della famiglia*) e in particolare ho studiato a fondo il primo volume del *Capitale*. Questo studio mi convinse subito dell'esattezza di alcuni punti centrali del marxismo. In primo luogo fui impressionato dalla teoria del plusvalore, dalla concezione della storia come storia delle lotte di classe e dell'articolazione della società in classi ». (« La mia via al marxismo », in *Marxismo e politica culturale*, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 10). Né tali letture erano rimaste senza tracce nella sua produzione, sia pure mediate e filtrate attraverso il pensiero di quegli studiosi che avevano, in un primo tempo, influenzato più direttamente Lukács: « ... intorno al 1908, presi in considerazione anche *Il capitale* per dare un fondamento

sociologico alla mia monografia sul dramma moderno. I miei interessi andavano infatti a quel tempo al Marx "sociologo" visto attraverso lenti metodologiche ampiamente condizionate da Simmel e da Max Weber. Ripresi gli studi marxiani durante la prima guerra mondiale, questa volta tuttavia già guidato da interessi filosofici generali; e non più sotto l'influsso prevalente degli studiosi contemporanei di "scienze dello spirito", ma di Hegel ». (Prefazione, del 1967, alla prima edizione italiana di *Storia e coscienza di classe*, cfr. più avanti, pp. XXVI-XXVII.)

Un marxista, allora, soltanto libresco, « teorico »? Tutt'altro, se è vero che sin dal 1918 era iscritto al Partito comunista ungherese, e, durante il breve periodo della repubblica di Béla Kun, esercitò la funzione di commissario per la cultura popolare. Successivamente, a Vienna, dopo la vittoria della controrivoluzione in Ungheria, era stato uno dei principali esponenti del gruppo che aveva dato vita, a Vienna, alla rivista *di sinistra* « Kommunismus », partecipando attivamente al dibattito politico su scala internazionale, non senza che « il lavoro pratico » lo costringesse a dedicarsi « agli scritti economici di Marx, a un più profondo studio della storia economica, di quella del movimento operaio, ecc. ». (*La mia via al marxismo*, cit., p. 13).

Sembra perciò difficile negare che, al momento di scrivere i saggi poi raccolti, non senza una rielaborazione, in *Storia e coscienza di classe,* Lukács avesse, dal punto di vista della sua formazione marxista, tutte le carte in regola, a parte, forse, una ancora insufficiente conoscenza del pensiero di Lenin.

Rimane tuttavia il fatto che il suo libro fu oggetto di tutta una serie di attacchi, sulla « Pravda » del 25 luglio 1924, nel corso del V Congresso dell'Internazionale comunista ad opera di Bucharin e di Zinov'ev, da parte dello studioso marxista ungherese Jozsef Révai (che tornerà a criticare Lukács nel 1949, dall'alto della sua posizione di ministro della Cultura della Repubblica popolare ungherese), e persino dal versante, politicamente opposto, dell'« ortodossia » marxista (antileniniana), per la penna di Karl Kautsky. E rimane soprattutto il fatto che lo stesso Lukács, già nel corso dei primi dibattiti, poi, nel 1932, nell'articolo *Di necessità virtù*, pubblicato su « Linkscurve », la rivista da

lui pubblica a Mosca insieme con Bertolt Brecht, successivamente e più duramente nel 1938, e infine ancora al momento della traduzione francese (non autorizzata) curata nel 1960 da Kostas Axelos, abbia variamente criticato e al limite persino « ripudiata » questa sua opera.

Ben diversa — e non solo per vie di sfumature — è la posizione assunta da Lukács nel 1967, nella prefazione da lui scritta per la pubblicazione del secondo volume delle *Werke* (*Frühschriften* II, Neuwied und Berlin, 1967), e utilizzata nella prima edizione italiana di *Storia e coscienza di classe*. Qui Lukács, anche sulla scorta della conoscenza di quel fondamentale testo di Marx che sono i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (del quale poté prendere visione presso l'Istituto Marx-Engels-Lenin di Mosca nel 1930: ma è significativo che su tale lettura qui Lukács insista), mentre ribadisce, e questa volta con una impostazione che appare più che mai rigorosa, la propria autocritica all'« idealismo », o meglio allo « hegelismo » su un punto specifico, anche se fondamentale, della sua opera del '22, e sulle possibili implicazioni che da essa potevano esser tratte, riconosce e sottolinea la sostanziale validità della critica a suo tempo rivolta alla limitatrice concezione engelsiana della prassi come « esperimento ed industria » validi quale criterio della teoria.

Ma vediamo più da presso questi due momenti — cruciali — dello scritto del '67, per trarne poi alcune possibili conseguenze in merito al giudizio e alla interpretazione che possono trarsene, nell'ambito del più attuale dibattito all'interno del marxismo.

Scrive Lukács, a proposito della sua presa di conoscenza, nel 1930, dei *Manoscritti*: « Nella lettura di Marx caddero in una volta tutti i pregiudizi idealistici di *Storia e coscienza di classe*. È sicuramente vero che avrei potuto trovare anche nei testi marxiani letti in precedenza ciò che mi scosse sul piano teorico in questa circostanza. È tuttavia un fatto che ciò non accadde, palesemente perché fin dall'inizio lessi queste opere secondo un'interpretazione hegeliana, ed un simile choc poté essere esercitato soltanto da un testo completamente nuovo... In ogni caso ricordo ancora oggi l'impressione sconvolgente che fecero su di me le pa-

role di Marx sull'oggettività come proprietà materiale primaria di tutte le cose e di tutte le relazioni. Ad essa si ricollegava, come già si è esposto, la comprensione del fatto che l'oggettività è un modo naturale — positivo o negativo — di dominio umano del mondo, mentre l'estraneazione è un tipo particolare di oggettivazione che si realizza in determinate circostanze sociali ». (Prefazione del 1967, cfr. più avanti, p. LVIII.)

Qui Lukács ha certamente ragione nella propria autocritica. La trattazione del problema dell'alienazione — « problema centrale del tempo in cui viviamo », ribadirà ancora nel 1967 (Prefazione, p. XLI) — in *Storia e coscienza di classe* « si muove puramente nello spirito di Hegel. Anzitutto il suo ultimo fondamento filosofico è costituito dal soggetto-oggetto identico che si realizza nel processo storico. Certo, il suo sorgere in Hegel è di tipo logico-filosofico, in quanto il raggiungimento del massimo grado dello spirito assoluto nella filosofia, con il ritrarsi dell'alienazione, con il ritorno dell'autocoscienza a se stessa, realizza il soggetto-oggetto identico ». Dopo aver sottolineato che, ponendo la « coscienza del proletariato, come tale, di fatto, da realizzare, attraverso la rivoluzione, quella identità soggetto-oggetto », solo apparentemente egli era andato al di là di una « costruzione puramente metafisica », e che in realtà il « proletariato come soggetto-oggetto identico della storia dell'umanità non è quindi una realizzazione materialistica che sia in grado di superare le costruzioni intellettuali idealistiche: si tratta piuttosto di un hegelismo più hegeliano di Hegel, di una costruzione che intende oggettivamente oltrepassare il maestro stesso nell'audacia con cui si eleva con il pensiero al di sopra di qualsiasi realtà » (*ibidem*, p. XLII), Lukács mette in luce quale sia teoreticamente — e sia stato in effetti negli svolgimenti della cultura contemporanea — il rischio della sua posizione del 1922: « In Hegel » egli aggiunge « il problema dell'estraneazione appare per la prima volta come problema della posizione dell'uomo nel mondo e rispetto al mondo. Essa è tuttavia in lui, con il termine di alienazione (*Entäusserung*), al tempo stesso la posizione di qualsiasi oggettività. L'estraneazione si identifica perciò, se viene coerentemente concepita, con il porre l'oggettività. Il soggetto-oggetto identico deve quindi, nella

misura in cui supera l'estraneazione, superare al tempo stesso l'oggettività. Poiché tuttavia l'oggetto, la cosa, in Hegel, esiste soltanto come alienazione dell'autocoscienza, la sua riassunzione nel soggetto rappresenterebbe la fine della realtà oggettiva, quindi della realtà in generale. Ora *Storia e coscienza di classe* segue Hegel nella misura in cui anche in questo libro l'estraneazione viene posta sullo stesso piano dell'oggettivazione (per far uso della terminologia dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx). Questo fondamentale e grossolano errore ha sicuramente contribuito in notevole misura al successo di *Storia e coscienza di classe*. Come abbiamo detto, lo smascheramento nel pensiero dell'estraneazione era allora nell'aria; ben presto esso divenne una questione centrale della critica della cultura che indagava la condizione dell'uomo nel capitalismo del presente. Per la critica filosofico-borghese della cultura, basti pensare a Heidegger, era del tutto ovvio sublimare la critica sociale in una critica puramente filosofica, fare dell'estraneazione per sua essenza sociale un'eterna "condition humaine", usando un termine invalso solo più tardi. È chiaro che questo modo di presentare le cose in *Storia e coscienza di classe*, benché avesse di mira tutt'altro, anzi l'opposto, favorì atteggiamenti di questo genere. L'estraneazione identificata con l'oggettivazione era bensì intesa come una categoria sociale — il socialismo avrebbe dovuto appunto superarla — e tuttavia l'insuperabilità della sua esistenza nelle società classiste e anzitutto la sua fondazione filosofica la rendevano vicina alla "condition humaine".

Questa è appunto la conseguenza di questa falsa identificazione, su cui occorre ancora insistere, tra concetti fondamentali opposti. Infatti, l'oggettivazione è effettivamente un modo insuperabile di estrinsecazione nella vita sociale degli uomini. Se si considera che ogni obiettivazione nella praxis, e quindi anzitutto il lavoro stesso, è un'oggettivazione, che ogni modo di espressione umana, e quindi anche la lingua, i pensieri e i sentimenti umani, sono oggettivati, ecc., è allora evidente che qui abbiamo a che fare con una forma universalmente umana dei rapporti degli uomini tra loro. Come tale l'oggettivazione è naturalmente priva di un indice di valore; il vero è un'oggettivazione allo stesso titolo del falso, la liberazione non meno dell'asservimento. Solo

se le forme oggettivate nella società ricevono funzioni tali da mettere in contrasto l'essenza dell'uomo con il suo essere, soggiogando, deformando e lacerando l'essenza umana attraverso l'essere sociale, sorge il rapporto oggettivamente sociale di estraneazione e, come sua conseguenza necessaria, l'estraneazione interna in tutti i suoi caratteri soggettivi. Questa dualità non venne riconosciuta in *Storia e coscienza di classe*. Di qui la falsità e la stortura della sua concezione storico-filosofica fondamentale » (Prefazione del 1967, pp. XLII-XLIV).

Ci si scusi la lunga citazione. È tuttavia solo a partire da essa che l'autocritica lukácsiana non solo acquista tutto il suo significato all'interno dello svolgimento del suo pensiero, ma diviene un canone critico-metodologico per cogliere, e per separare, quanto, nell'amplissima attenzione che la cultura contemporanea ha dedicato e dedica ai temi dell'alienazione e della reificazione, si ancori saldamente, attraverso quel rigido riferimento ai rapporti di classe e al lavoro salariato che si ritrova nel capitolo sull'alienazione dei *Manoscritti*, all'economia, o meglio alla realtà storico-concreta dei rapporti di produzione; e quanto invece, attraverso un consueto procedimento di ipostasi, che Marx criticò tanto in Hegel quanto nei « classici » dell'economia politica borghese, l'alienazione si fa metastorica, « esistenziale » in senso lato (e, in ultima analisi, trascendente). Ove ciò avvenga essa perde, ovviamente, la sua funzione problematizzante, dando rispettivamente luogo alla messa tra parentesi della concretezza del momento dei rapporti di produzione nel pensiero borghese, o a quella della stessa tematica dell'alienazione nell'« idealismo » produttivistico delle società postcapitalistiche (socialiste) storicamente date: con la conseguenza che in esse — con il perdurare, per dirla grossolanamente, del rapporto del salario — alienazione e reificazione permangono e si riproducono, sia pure sotto forme parzialmente specifiche.

Queste ultime considerazioni non sono in Lukács, ma dell'autore di questa nota introduttiva. E forse manca altresì in Lukács quella minuziosa analisi dei *Manoscritti* dalla quale potrebbe risultare — si avanza qui soltanto un'ipotesi — che nel capitolo sull'alienazione, anticipando metodologicamente su formulazioni del materialismo stori-

co che saranno successive, Marx si proponga *anche* di individuare i nessi, o almeno l'orizzonte economico-sociale, entro cui nasce e viene formulata *in quel dato modo* la categoria hegeliana di alienazione. Non afferma infatti Marx, nelle pagine preliminari ai *Manoscritti*, che il compito che si propone è quello di continuare e di articolare la ricerca già iniziata negli « Annali Franco-Tedeschi » con il saggio *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*? E non si concludono i *Manoscritti*, come annunziato nelle ricordate pagine introduttive, con una « critica conclusiva dell'elaborazione speculativa di quel materiale »? (*Cfr.* K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Edizioni Rinascita, Roma 1950, p. 175). Cioè « del diritto, della morale, della politica, ecc. » (*ivi*)? E infine, non riprenderà Marx, nell'ultimo dei « manoscritti », anzi nel capitolo conclusivo di esso — « Critica della dialettica e della filosofia hegeliana in generale », secondo la titolazione degli editori — la critica radicale a Hegel proprio a partire dall'alienazione; specificando anzi a tutte lettere: « Ciò che in Hegel vale come la essenza posta e da sopprimere dell'alienazione non è che l'ente umano si *oggettivi disumanamente* in opposizione a se stesso, ma bensì ch'esso si *oggettivi* a differenza e in *opposizione* dell'astratto pensiero »?

Se si sottolinea, sia pure accennandone soltanto, tutto ciò è per concluderne che, per delle ragioni « soggettive » ed « oggettive » insieme, Lukács è stato forse, anche nella prefazione del 1967, eccessivamente rigoroso con se stesso. L'aver posto l'accento, particolarmente nel saggio « Reificazione e coscienza di classe », per primo, in maniera così netta, nella pur già allora lunga tradizione degli studi marxisti, sulla alienazione e sulla reificazione come categorie essenziali alla piena comprensione del pensiero di Marx, costituisce un'innegabile conquista della ermeneutica marxiana e un ponte gettato audacemente sulle stesse modalità della prassi rivoluzionaria. Se poi si consideri che mancavano allora, perché totalmente o parzialmente inediti, testi quali i citati *Manoscritti*, *L'ideologia tedesca*, i *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (*Grundrisse*), la penetrazione critica del Lukács del 1922 appare ancor più stupefacente; e non basta certo — a sminuirne tutto il valore esegetico e pragmatico — l'affermazione « riduttiva » del-

lo stesso Lukács che, allora, la tematica dell'alienazione « era nell'aria ». Che qui Lukács voglia schermirsi — persino, forse, con una certa civetteria — di fronte alle sue stesse « scoperte », è testimoniato apertamente, del resto, dal suo rifiuto a prendere in esame la questione « filologica » — sollevata da Lucien Goldmann sin dal 1945, e più volte ripresa dallo stesso autore — del ruolo giocato da *Storia e coscienza di classe* nella stessa genesi di una delle maggiori opere del pensiero filosofico del nostro secolo: *Essere e tempo* di Heidegger; e, più in generale, dello straordinario influsso esercitato dalla sua opera su tanta parte della cultura contemporanea, dall'esistenzialismo di Sartre alla scuola di Francoforte, e oltre, giù giù sino ad alcuni dei momenti di maggiore interesse del dibattito attuale sul marxismo (si pensi — tra l'altro — alla rivista jugoslava « Praxis », a « L'homme et la société » in Francia, o, in Italia, a « Aut Aut », o più modestamente, alla problematica avanzata dal periodico marxista « Utopia »).

Ma veniamo all'altro dei momenti che abbiamo definiti « cruciali », di *Storia e coscienza di classe* e della prefazione del 1967: il riferimento a Engels, e, più specificamente, all'affermazione engelsiana che « vede nell'esperimento e nell'industria i casi tipici in cui la praxis si dimostra come criterio della teoria » (il riferimento è a un passo di *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*). Anche a tale proposito Lukács mette in evidenza i limiti della propria impostazione critica di un tempo, e della conseguente sua argomentazione; tuttavia ribadisce che le sue « perplessità di allora di fronte alla soluzione engelsiana non erano... infondate », in quanto, semmai, non nella « immediatezza » assunta da Engels, ma solo tenendo conto « che il terreno della praxis (senza che si modifichi la sua struttura fondamentale) diventa nel corso del suo sviluppo sempre più ampio, più complesso e più mediato che nel puro e semplice lavoro, ragione per cui il semplice atto del produrre l'oggetto può certamente diventare la base per una realizzazione immediatamente corretta di una assunzione teorica, ed in questa misura valere come criterio della sua correttezza o falsità » (Prefazione, cit., p. XXXVII), e che pertanto « affinché la praxis possa esercitare quella fun-

zione che Engels giustamente richiede, essa deve elevarsi, restando ancora praxis, e trasformandosi anzi in una praxis più ampia, al di sopra di questa immediatezza ». Eppure, anche in questo caso, pur ammettendo la fondatezza delle proprie perplessità nei confronti del passo in questione di Engels, sembra che Lukács, volutamente, si proponga di eludere la questione — non certo secondaria — delle conseguenze culturali e pratiche di una possibile lettura del testo engelsiano, quale in realtà si è avuta: vale a dire la totale rinunzia, o almeno la messa in subordine, della ricerca teoretica di fronte alla pratica empirica « scientifico-tecnica », o addirittura « produttivistica », con i rischi, tutt'altro che meramente impliciti, di una riduzione del « socialismo scientifico » marxiano a una mera problematica « tecnologica » e, almeno tendenzialmente, con il rischio maggiore di uno sviluppo delle società postcapitalistiche secondo un modello tecnocratico, nel senso di una « tecnostruttura » che di nuovo, come nella società capitalistica, fa sì che « la realtà che l'uomo stesso (in quanto classe) ha "fatto" gli si presenta dinanzi come una natura che gli è nella sua essenza estranea; egli è in balia delle sue "leggi" e l'attività dell'uomo può consistere soltanto nell'utilizzazione in funzione dei propri interessi egoistici del decorso di singole leggi. Ma, per l'essenza stessa della cosa, anche in questa "attività" egli resta oggetto e non soggetto dell'accadere ». (*Storia e coscienza di classe*, p. 178).

È tuttavia nel vivo stesso dello sviluppo della società capitalistica che la « forma di merce » con la cui analisi si apre il saggio su « La reificazione e la coscienza di classe del proletariato » si presenta sempre più come l'orizzonte insieme pratico e teoretico entro cui si determinano non solo ormai il processo immediato della produzione di merci, ma « le forme fenomeniche della vita sociale nella loro totalità » (*Storia e coscienza di classe*, p. 110). La reificazione, la riduzione del lavoratore a mera forza-lavoro, a merce, a cosa, diviene un fenomeno « universale » che coinvolge le modalità dell'organizzazione e della vita sociale non meno che quelle stesse del pensiero. Qui l'analisi lukácsiana apre una « via regia » alla comprensione del nostro tempo, sulla base di quanto già aveva messo in luce Marx in tutto *Il Capitale* (e non soltanto, come si vorrebbe ancora affermare da qual-

cuno, nel famoso paragrafo su « Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano » del primo capitolo dell'opera). Sappiamo quale influenza abbia avuto una tale impostazione nel determinare in modo specifico tutto un campo di indagini, di ricerca, di presa di conoscenza: dall'ambito della produzione letteraria ed artistica, a talune componenti dell'esistenzialismo, e, soprattutto, agli sviluppi della « teoria critica » nella scuola di Francoforte, che ci darà con la *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno, e con *L'uomo a una dimensione* di Marcuse, due momenti centrali di riferimento per tale problematica. (Ma vale la pena osservare, sia pure di sfuggita, che non ci sembra fondata l'accusa, mossa a tali elaborazioni e, attraverso di esse a Lukács, di coinvolgere « luddisticamente » la tecnica in quanto tale nella loro critica: così non soltanto il Vacatello di *Lukács*, decisamente ostile a *Storia e coscienza di classe*, ma anche il Bedeschi del saggio « Reificazione e oggettività in *Storia e coscienza di classe di G. Lukács* », in appendice alla seconda edizione di *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*; non così, invece, Tito Perlini, in *Utopia e prospettiva in G. Lukács*).

Certo, è difficile separare quanto — come dice Lukács — « era nell'aria » in conseguenza degli sviluppi stessi del capitalismo, e quanto invece derivi direttamente dalla sua opera. Ma sull'ampiezza e la profondità degli influssi che questa ha esercitato non pare siano possibili dubbi. Del resto, è lo stesso autore a riconoscerlo, allorché, dopo aver ricordato la sua autocritica del 1933, e aver riconfermato di considerare « ancora oggi, *Storia e coscienza di classe* come un'opera intrinsecamente mancata », aggiunge tuttavia, a conclusione della sua prefazione del 1967: « I quattro decenni che sono trascorsi dalla comparsa di *Storia e coscienza di classe*, le modificazioni nelle condizioni della lotta per l'acquisizione dell'autentico metodo marxista, la mia stessa produzione in questo periodo consentono forse ormai una presa di posizione meno nettamente unilaterale. Non è naturalmente mio compito quello di accertare in quale grado certe tendenze, correttamente intese, di *Storia e coscienza di classe* abbiano prodotto qualcosa di giusto, qualcosa che rinvia al futuro sia nella mia attività, sia eventualmente in quella di altri. Vi è qui un intero nodo di problemi la cui solu-

zione io posso tranquillamente rimettere al giudizio della storia ». (Prefazione del 1967, p. LXI.)

Saranno passati solo pochi mesi da questa prefazione quando apparirà che « la storia » cui Lukács fa riferimento, non avrebbe negato una prima risposta, sia pure « tendenziale ». Il grande moto giovanile, studentesco e no, del 1968, che coinvolgerà, più o meno intensamente, pressoché tutti i paesi dell'area capitalistica, e particolarmente gli Stati Uniti, Tokyo, Berlino, Parigi, ma si estenderà in forme specifiche anche alle società postcapitalistiche (socialiste), ripropone infatti, in modo drammatico, le questioni di fondo enucleate dalla lettura che *Storia e coscienza di classe* aveva dato del pensiero di Marx, almeno come linea interpretativa fondamentale. A tutte lettere, la rivolta giovanile del 1968 si dichiara come volontà decisa di sfuggire alla alienazione e alla reificazione capitalistiche, e reintroduce nel quadro rivoluzionario quella visione «globale», o totalizzante, che costituisce un altro degli aspetti della riflessione lukácsiana. Che i suoi esiti immediati siano stati deludenti; che, a distanza di qualche anno, le stesse esigenze allora poste in primo piano sembrino aver perso la loro capacità di convinzione e di mobilitazione, non dovrebbe, credo, trarci in inganno.

Gli eventi del 1968, nel positivo e nel negativo, hanno imposto di fatto l'esigenza di un approfondito ripensamento, di una « nuova critica » all'interno della cultura marxista non anchilosata: sono stati pertanto un contributo non certo secondario a quel « rinascimento del pensiero marxista » cui Lukács più volte ha fatto riferimento negli ultimi anni della sua vita. Essi inoltre, lo si voglia o no, hanno agito di fatto sulla stessa prassi delle forze sindacali e politiche che si richiamano al movimento operaio, sia pure attraverso mediazioni e resistenze.

Così, i nodi problematici che, cinquant'anni or sono, *Storia e coscienza* ha posto in luce, riemergono oggi con accresciuta intensità, e hanno ormai acquisito un carattere non più solo di ricerca, ma di azione politica di massa. Il più discusso, il più tormentato, e forse il meno rigoroso tra i contributi di György Lukács alla cultura del nostro tempo, continua a rivelarsi come il più fecondo. Vale, per questo grande libro, quanto Lukács osservava nel saggio che lo

apre, « Che cosa è il marxismo ortodosso? »: « Il marxismo ortodosso non significa perciò un'accettazione acritica dei risultati della ricerca marxiana, non significa un "atto di fede" in questa o quella tesi di Marx, e neppure l'esegesi di un libro "sacro" ».

E come un libro che non sia « sacro », ma aperto, al contrario, a sempre nuovi sviluppi, invitiamo il lettore a prendere contatto, in questa nuova edizione che si vuole significativamente destinata a un pubblico più vasto, con i temi, i problemi, il metodo di *Storia e coscienza di classe*.

Mario Spinella

Milano, dicembre 1972

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

EDIZIONE TEDESCA DELLE OPERE COMPLETE:

Gesammelte Werke, Luchterhand Berlin und Neuwied. In corso di stampa secondo il piano seguente:

Vol. I: *Frühschriften*, I: *Die Seele und die Forme*; *Die Theorie des Romans*. In appendice: *Kleinere Schriften* (1909-1920).
(Primi scritti, I: L'anima e le forme, La teoria del romanzo. In appendice: Scritti minori).

Vol. II: *Frühschriften*, II: *Geschichte und Klassenbewusstsein*; *Lenin*; *Moses Hess*. In appendice: *Autobiographie*.
(Storia e coscienza di classe; Lenin; Moses Hess. In appendice: Autobiografia).

Vol. III: *Kleine Schriften*: *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*; *Existentialismus oder Marxismus?*; *Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx*. In appendice: *Kleinere publizistische Schriften*.
(Scritti minori: Breve storia della moderna letteratura tedesca; Esistenzialismo o marxismo? Lo sviluppo filosofico del giovane Marx. In appendice: Scritti pubblicistici minori).

Vol. IV: *Probleme des Realismus*, I: *Essays über Realismus*; *Marx und das Problem des ideologischen Verfalls*; *Volkstribun oder Burokrat?*; *Wider den missverstandenen Realismus*. In appendice: *Aufsätze aus der Linkscurve*.
(Problemi del realismo, I: Saggi sul realismo; Marx e il problema della decadenza ideologica; Tribuno del popolo o burocrate?; Il significato attuale del realismo critico. In appendice: Articoli da « Linkscurve »).

Vol. V: *Probleme des Realismus*, II: *Der russische Realismus in der Weltliteratur*.
(Problemi del realismo, II: Il realismo russo nella letteratura mondiale).

Vol. VI: *Probleme des Realismus*, III: *Der historische Roman*; *Balzac und der französische Realismus*.
(Problemi del realismo, III: Il romanzo storico; Balzac e il realismo francese).

Vol. VII: *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten*: *Goethe und seine Zeit*; *Deutsche Realisten des 19 Jahrhunderts*; *Thomas Mann*.
(La letteratura tedesca di due secoli: Goethe e il suo tempo; Realisti tedeschi del 19° secolo; Thomas Mann).

Vol. VIII: *Der junge Hegel*. (Il giovane Hegel).

Vol. IX: *Die Zerstörung der Vernunft*. (La distruzione della ragione).

Vol. X: *Probleme der Aesthetik*: *Beiträge zur Geschichte der Aesthetik, Die Sickingendebatte zwischen Marx-Engels und Lassalle, Friedrich Engels als Literaturkritiker*; *Ueber die Kategorie der Besonderheit*.
(Problemi di estetica: Prolegomeni alla storia dell'estetica; Il dibattito sul Sickingen tra Marx-Engels e Lassalle; Federico Engels come critico letterario; Sulla categoria della particolarità).

Vol. XI-XII: *Aesthetik*, I: *Die Eigenart der Aesthetischen*.
(Estetica, I: Lo specifico estetico).

PRINCIPALI TRADUZIONI ITALIANE:

Goethe e il suo tempo (Mondadori, Milano 1949).
Saggi sul realismo (Einaudi, Torino 1950).
Il marxismo e la critica letteraria (Einaudi, Torino 1953).
Thomas Mann e la tragedia dell'arte moderna (Feltrinelli, Milano 1956).
La letteratura sovietica (Editori Riuniti, Roma 1956).
Breve storia della moderna letteratura tedesca (Einaudi, Torino 1956; Mondadori, Milano 1962).
Prolegomeni a un'estetica marxista. Sulla categoria della particolarità. (Editori Riuniti, Roma 1957).
Il significato attuale del realismo critico (Einaudi, Torino 1957).
Contributi alla storia dell'estetica (Feltrinelli, Milano 1957).
La distruzione della ragione (Einaudi, Torino 1959).
Marxismo e politica culturale (Einaudi, Torino 1959; Il Saggiatore, Milano 1962).
La lotta tra progresso e reazione nella cultura d'oggi (Feltrinelli, Milano 1960).
Il giovane Hegel (Einaudi, Torino 1960).
Teoria del romanzo (Sugar, Milano 1962).

L'anima e le forme (Sugar, Milano 1963).
Scritti di sociologia della letteratura (Sugar, Milano 1964).
Realisti tedeschi del XIX secolo (Feltrinelli, Milano 1965).
Il romanzo storico (Einaudi, Torino 1965).
Storia e coscienza di classe (Sugar, Milano 1967).
Conversazioni con Lukács (De Donato, Bari 1968).
Lenin (Einaudi, Torino 1970).
Estetica (Einaudi, Torino 1971).
Scritti politici giovanili (Laterza, Bari 1972).
Kommunismus 1920-1921 (Marsilio, Padova 1972).
Arte e società (Editori Riuniti, Roma 1972, 2 voll.).

PRINCIPALI SCRITTI SU LUKÁCS IN ITALIANO:

Giuseppe Bedeschi, *Introduzione a Lukács*, Laterza, Bari 1970.
Paolo Chiarini, *Brecht, Lukács e il realismo*, Laterza, Bari 1970.
Tito Perlini, *Utopia e prospettiva in G. Lukács*, Dedalo, Bari 1969.
Marzio Vacatello, *Lukács*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
Giuseppe Vacca, *Lukács o Korsch?* De Donato, Bari 1969.

Vedi inoltre:

Giuseppe Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Bari 1968 e 1972 (La seconda edizione comprende il saggio: « Reificazione e oggettività in *Storia e coscienza di classe* di G. Lukács).
Cesare Cases, *Ritratto di G. Lukács*, in « Ragionamenti », 1957.
Franco Fortini, Introduzione a *L'anima e le forme* (Sugar, Milano 1961).
Jean Hyppolite, « A proposito del giovane Hegel », in *Studi su Marx e Hegel*, Bompiani, Milano 1963.
T. Müntzer, *Il giovane Lukács*, in « Ragionamenti », 1957.
Maurice Merleau Ponty, in *Le avventure della dialettica*, Sugar, Milano 1966.

PREFAZIONE DEL 1967

In un vecchio scritto autobiografico (1933) *ho definito il mio primo momento evolutivo come la mia via verso Marx. Gli scritti riuniti in questo volume caratterizzano i miei veri e propri anni di apprendistato del marxismo. Raccogliendo e pubblicando qui i documenti più importanti di questo periodo* (1918-1930), *vorrei mettere l'accento proprio su questo loro carattere di tentativi, senza attribuire ad essi in alcun modo un significato attuale nella lotta del presente per un marxismo autentico. Infatti, se si considera quanto grande sia oggi l'incertezza su che cosa si debba intendere come nucleo essenziale, come metodo permanente del marxismo, una simile restrizione è un imperativo di onestà intellettuale. D'altro lato, anche oggi i tentativi di cogliere correttamente l'essenza del marxismo possono avere una certa importanza documentaria, purché sussista un sufficiente atteggiamento critico sia rispetto ad essi, sia nei confronti della situazione attuale. Per questo gli scritti qui raccolti non illustrano soltanto i momenti del mio sviluppo personale, ma mostrano al tempo stesso le tappe di un cammino più generale che non possono essere prive di significato, una volta che si sia assunta una sufficiente distanza critica, anche per la comprensione della situazione odierna e per procedere oltre.*

Non mi è naturalmente possibile caratterizzare correttamente la mia posizione rispetto al marxismo intorno al 1918 *senza rinviare brevemente alla sua preistoria. Come ho sottolineato nello schizzo autobiografico or ora citato, lessi qualcosa di Marx già come studente liceale. In seguito, intorno al* 1908, *presi in considerazione anche* Il capitale *per dare un fondamento sociologico alla mia monografia sul dramma moderno. I miei interessi andavano infatti a quel*

tempo al Marx « sociologo » visto attraverso lenti metodologiche ampiamente condizionate da Simmel e da Max Weber. Ripresi gli studi marxiani durante la prima guerra mondiale, questa volta tuttavia già guidato da interessi filosofici generali; e non più sotto l'influsso prevalente degli studiosi contemporanei di « scienze dello spirito », ma di Hegel.

Certo, anche questa influenza hegeliana era molto discorde. Da un lato, nel mio sviluppo giovanile, un ruolo rilevante venne svolto da Kierkegaard; negli ultimi anni dell'anteguerra a Heidelberg intendevo addirittura occuparmi della sua critica a Hegel in un saggio monografico. D'altro lato, la contraddittorietà delle mie idee politico-sociali mi poneva in relazione spirituale con il sindacalismo, ed anzitutto con la filosofia di Sorel. Io cercavo di andare al di là del radicalismo borghese, ma mi sentivo respinto dalla teoria socialdemocratica (soprattutto kautskiana). Erwin Szabo, la guida spirituale dell'opposizione ungherese di sinistra nella socialdemocrazia, richiamò la mia attenzione su Sorel. A ciò si aggiunse durante la guerra la conoscenza delle opere di Rosa Luxemburg. Da tutto ciò derivava un amalgama internamente contraddittorio nella teoria, che doveva diventare decisivo per il mio pensiero negli anni della guerra e del primo dopoguerra.

Credo che ci si allontanerebbe dalla verità effettiva se si tentasse di volta in volta di ricondurre ad un unico denominatore « dal punto di vista delle scienze dello spirito » le palesi contraddizioni di questo periodo e di ricostruire così un'evoluzione spirituale organica ed immanente. Se si ammette nel caso di Faust che due anime possano albergare nello stesso petto, perché mai non dovrebbe essere possibile accertare l'azione simultanea e contraddittoria di tendenze spirituali opposte in uno stesso uomo, peraltro normale, ma che passa da una classe all'altra all'interno di una crisi mondiale? Io almeno trovo nel mio mondo ideale di allora, nella misura in cui sono in grado di ritornare con la memoria a questi anni, tendenze simultanee, da un lato, ad un'assimilazione del marxismo e ad un'attivazione politica e, dall'altro, ad una costante intensificazione di impostazioni problematiche caratterizzate nel senso di un puro idealismo etico.

La lettura dei miei articoli di allora non può far altro che confermare questa simultaneità di netti contrasti. Quando ripenso, ad esempio, ai saggi di carattere letterario di questo periodo, che non sono né troppo numerosi né troppo importanti, trovo che essi superano spesso nel loro idealismo aggressivo e paradossale i miei primi lavori. Ma contemporaneamente avanza anche il processo di inarrestabile assimilazione del marxismo. Così, quando scorgo in questo dualismo disarmonico la linea fondamentale che caratterizza lo spirito di questi miei anni, non si deve per questo arrivare all'estremo opposto, a presentare una sorta di quadro in bianco e nero, quasi che una positività rivoluzionaria in lotta contro la negatività delle sopravvivenze borghesi esaurisca la dinamica di queste opposizioni. Il passaggio da una classe alla classe che è ad essa specificamente nemica è un processo molto complicato. Guardando a me stesso indietro nel tempo, posso notare che nell'atteggiamento verso Hegel, nell'idealismo etico con tutti i suoi elementi di anticapitalismo romantico vi era anche qualche cosa di positivo per la mia immagine del mondo sorta da questa crisi: naturalmente, soltanto dopo che queste tendenze vennero superate in quanto tendenze dominanti o anche co-determinanti, dopo che esse — più volte modificate, e in modo radicale — si trasformarono in elementi di una nuova immagine del mondo ormai unitaria. Anzi, forse è questa l'occasione per affermare che la mia stessa intima conoscenza del mondo capitalistico interviene nella nuova sintesi come qualcosa di parzialmente positivo. Io non sono mai incorso nell'errore che ho spesso potuto osservare presso molti operai ed intellettuali piccolo-borghesi, un errore ad essi imposto ancora, in ultima analisi, dal mondo capitalistico. Da ciò mi ha preservato il mio odio derivante dal periodo della fanciullezza, un odio pieno di disprezzo, contro la vita nel capitalismo.

Ma non sempre la confusione è caos. In essa vi sono tendenze che possono certamente talora rafforzare temporaneamente le contraddizioni interne, ma che operano infine nel senso della loro esplicitazione. Così l'etica rappresentava uno stimolo in direzione della praxis, dell'azione e quindi della politica. E questa a sua volta in direzione dell'economia, cosa che condusse ad un approfondimento teoretico,

e quindi, in ultima analisi, alla filosofia del marxismo. Si tratta naturalmente di tendenze che di solito si sviluppano solo lentamente e in modo non omogeneo. Un orientamento di questo genere cominciò a farsi sentire già nel corso della guerra dopo l'esplosione della rivoluzione russa. La *Teoria del romanzo*, come ho illustrato nella prefazione alla nuova edizione, è sorta ancora in uno stato di generale disperazione; non vi è da meravigliarsi che il presente appaia in essa fichtianamente come una condizione di totale contaminazione e che qualsiasi prospettiva o via d'uscita riceva il carattere di una vana utopia. Solo con la rivoluzione russa si è aperta anche per me, nella realtà stessa, una prospettiva per il futuro; già con il crollo dello zarismo, ed a maggior ragione con quello del capitalismo. Benché la nostra conoscenza dei fatti e dei princìpi fosse allora molto limitata e poco sicura, noi vedemmo tuttavia che — finalmente! — si era aperta per l'umanità una via che conduceva al di là della guerra e del capitalismo. Certo, nel parlare di questo entusiasmo, non si deve nemmeno abbellire il passato. Anch'io — e parlo qui assolutamente a titolo proprio — vissi un momento breve di transizione: in quanto l'ultima esitazione di fronte alla decisione definitiva, e definitivamente corretta, fece nascere provvisoriamente una malriuscita cosmesi spirituale adorna di argomenti di compiaciuta astrattezza. Eppure la decisione non poteva essere arrestata. Il breve saggio *Tattica ed etica* mostra i suoi interni motivi umani.

Sui pochi saggi del periodo della repubblica ungherese dei consigli e della sua preparazione non è necessario dire molte cose. Noi eravamo — ed io lo ero forse meno di tutti — molto poco preparati spiritualmente a dominare i grandi compiti; l'entusiasmo tentò, semplicemente ma onestamente, di sostituire la scienza e l'esperienza. Mi limito a ricordare gli unici dati di fatto qui particolarmente importanti: noi avevamo una scarsa conoscenza della teoria leninista della rivoluzione, della sua essenziale prosecuzione del marxismo in questi campi. Allora erano stati tradotti ed a noi accessibili soltanto pochi articoli ed opuscoli, e coloro che avevano partecipato alla rivoluzione russa in parte erano poco dotati dal punto di vista teorico (come Szamuely), in parte si trovavano sostanzialmente, dal punto di vista intellettuale, sotto

l'influenza dell'opposizione russa di sinistra (*come Béla Kun*). *Solo durante l'emigrazione viennese mi fu possibile una più approfondita conoscenza di Lenin come teorico. Così, anche nel mio pensiero di allora vi è un'operazione dualistica. Da un lato non riuscii ad assumere una posizione in linea di principio corretta nei confronti dei fatali errori opportunistici della politica di allora, così come nei confronti della soluzione puramente socialdemocratica della questione agraria. Dall'altro, le mie proprie tendenze intellettuali nel campo della politica culturale mi spingevano in un senso astrattamente utopistico. Oggi, dopo quasi mezzo secolo, mi meraviglio del fatto che riuscimmo a dar vita relativamente a non poche cose passibili di sviluppo.* (*Per restare a questo proposito nell'ambito della teoria, vorrei notare che i due saggi* Che cosa è il marxismo ortodosso? *e* Il mutamento di funzione del materialismo storico *ricevevano già in questo periodo la loro prima redazione. Per* Storia e coscienza di classe *essi vennero certamente rielaborati, ma non nel loro orientamento di fondo.*)

L'emigrazione viennese inaugura un periodo di studio, orientato in primo luogo ad una conoscenza delle opere di Lenin. Uno studio naturalmente che non si distaccò per un solo istante dall'attività rivoluzionaria. Era anzitutto necessario ridare continuità al movimento operaio rivoluzionario in Ungheria; trovare parole d'ordine e provvedimenti che fossero capaci di mantenere la loro fisionomia anche sotto il terrore bianco e di promuovere lo sviluppo, di respingere le calunnie contro la dittatura — sia di parte puramente reazionaria sia di parte socialdemocratica — e di avviare al tempo stesso un'autocritica marxista della dittatura proletaria. Intanto a Vienna ci imbattemmo nella corrente del movimento rivoluzionario internazionale. L'emigrazione ungherese era a quel tempo forse la più numerosa e la più divisa, ma non l'unica. Vissero a Vienna come emigranti, più o meno stabilmente, molte persone provenienti dai paesi balcanici e dalla Polonia; ed inoltre Vienna era anche un centro internazionale di transito, in cui ci trovavamo in costante contatto con comunisti tedeschi, francesi, italiani, ecc. Non vi è quindi da meravigliarsi se la rivista « Kommunismus », sorta in queste circostanze, divenne per

un certo tempo l'organo principale delle tendenze di estrema sinistra nella Terza Internazionale. Oltre ai comunisti austriaci, agli emigranti ungheresi e polacchi, che formavano il nucleo direttivo interno ed il gruppo costante di collaboratori, simpatizzarono con i loro sforzi anche italiani di estrema sinistra come Bordiga e Terracini, olandesi come Pannekoek e Roland Holst, ecc.

In queste circostanze, quel dualismo delle mie tendenze evolutive di cui si è già parlato non raggiunse soltanto il suo punto culminante, ma assunse anche una nuova e duplice forma di cristallizzazione sul terreno pratico e su quello teorico. Come membro del collettivo interno di « Kommunismus » presi vivacemente parte all'elaborazione di una linea politico-teorica « di sinistra ». Essa poggiava sulla fiducia, allora ancora molto viva, che la grande ondata rivoluzionaria che avrebbe dovuto condurre in breve tempo il mondo intero, o almeno l'intera Europa, al socialismo, non era affatto rifluita per via delle sconfitte subite in Finlandia, in Ungheria ed a Monaco. Avvenimenti come il putsch di Kapp, l'occupazione delle fabbriche in Italia, la guerra sovietico-polacca, ed infine l'« azione di marzo », rafforzarono in noi questa convinzione del rapido approssimarsi della rivoluzione mondiale, di una vicina e totale trasformazione dell'intero mondo civile. Certo, quando si parla del settarismo all'inizio degli anni venti, non si deve pensare a quella forma specifica di settarismo che prese sviluppo nella praxis staliniana. Quest'ultimo intende anzitutto mettere al sicuro da qualsiasi riforma i rapporti di potere già costituiti, ed ha quindi un carattere conservatore nei suoi scopi e burocratico nei suoi metodi. Il settarismo degli anni venti si proponeva invece degli scopi caratterizzati da un utopismo messianico, ed al fondo dei suoi metodi si trovano tendenze nettamente antiburocratiche. Queste due correnti entrambe settarie hanno dunque in comune soltanto il modo in cui vengono designate, mentre dal punto di vista interno esse presentano decisi contrasti. (Che già allora siano state introdotte nella Terza Internazionale le consuetudini burocratiche di Zinoviev e dei suoi seguaci, è certamente un dato di fatto, così come è un dato di fatto che gli ultimi anni della malattia di Lenin siano stati attraversati

dalla preoccupazione di vedere in che modo potesse essere combattuta sulla base della democrazia proletaria la burocratizzazione crescente, che sorgeva in modo spontaneo, della repubblica dei consigli. Ma anche qui è visibile l'opposizione tra il settarismo attuale e quello di allora. Il mio saggio sui problemi dell'organizzazione nel partito ungherese è diretto contro la teoria e la praxis del seguace di Zinoviev, Béla Kun.)

La nostra rivista contribuiva al settarismo messianico perché metteva in pratica il metodo più radicale in tutte le questioni, proclamando in ogni campo una rottura totale con tutte le istituzioni e le forme di vita derivanti dal mondo borghese. Si trattava perciò di potenziare maggiormente una coscienza di classe senza falsificazioni nelle avanguardie, nei partiti comunisti, nelle organizzazioni giovanili comuniste. Un esempio tipico di questa tendenza è il mio saggio polemico contro la partecipazione ai parlamenti borghesi. Il suo destino — la critica di Lenin — fece sì che io potessi compiere il mio primo passo verso il superamento del settarismo. Lenin richiamava l'attenzione su una differenza, anzi su un'opposizione decisiva: dal fatto che un'istituzione sia superata dal punto di vista storico-universale — ad esempio, il parlamento per opera dei soviet — non consegue per nulla il rifiuto della partecipazione tattica ad essa; all'opposto. Questa critica, di cui io riconobbi immediatamente la validità, mi costrinse a collegare le mie prospettive storiche alla tattica quotidiana in modo più differenziato e più mediato, ed essa rappresenta dunque l'inizio di una svolta nelle mie idee. Ma si trattava di una svolta all'interno di una visione del mondo che permaneva ancora sostanzialmente settaria. Ciò appare un anno dopo, quando, pur considerando criticamente alcuni errori tattici particolari dell'« azione di marzo », tuttavia la sostenni ancora nella sua totalità con un atteggiamento acriticamente settario.

Proprio qui arriva ad esprimersi direttamente l'opposizione dualistica, sia oggettiva che interiore, presente nelle mie concezioni politiche e filosofiche di allora. Mentre nella vita internazionale tutta la passionalità intellettuale del mio messianismo rivoluzionario poteva dispiegarsi liberamente, il movimento comunista, che si andava a poco a poco orga-

nizzando in Ungheria, mi poneva di fronte a decisioni delle cui conseguenze di ordine generale e personale, immediate e di prospettiva, era necessario prendere atto, ponendole alla base delle decisioni successive. Naturalmente mi trovai in questa situazione già nella repubblica dei consigli. E già allora la necessità di non orientare il pensiero soltanto secondo prospettive messianiche, mi impose più di una decisione realistica, sia nel commissariato del popolo per l'istruzione, sia nella divisione di cui mi incombeva la direzione politica. Il confronto con i fatti, la necessità di ricercare ciò che Lenin aveva chiamato « l'anello più vicino della catena », divenne tuttavia ora un'esigenza incomparabilmente più immediata e più urgente di quanto lo fosse mai stata nella mia vita sino a quel momento. Proprio il carattere in apparenza puramente empirico del contenuto di tali decisioni ebbe le più ampie conseguenze per il mio atteggiamento teorico. Quest'ultimo dovette commisurarsi alle tendenze ed alle situazioni sussistenti oggettivamente; se si voleva arrivare ad una decisione correttamente fondata in linea di principio, non si doveva restare mai prigionieri dell'immediatezza dei fatti, ma cercare costantemente di mettere allo scoperto quelle mediazioni, spesso celate, che avevano condotto a quella situazione, ed in primo luogo tentare di prevedere quali situazioni sarebbero presumibilmente sorte di qui, determinando la praxis successiva. La vita stessa mi dettò dunque un atteggiamento spirituale che molto spesso si trovava in contrasto con il mio messianismo rivoluzionario, idealisticamente utopistico.

Il dilemma si rafforzava ancor più per la presenza dalla parte opposta nella direzione pratica del partito ungherese di una tendenza settaria di tipo burocratico-moderno; il gruppo del seguace di Zinoviev, Béla Kun. Sul piano puramente teorico, avrei potuto contestare le sue concezioni come concezioni falsamente di sinistra, ma in concreto le sue proposte poterono essere combattute soltanto con un appello alla realtà quotidiana spesso molto prosaica e ricollegabile solo attraverso mediazioni molto ampie alla grande prospettiva della rivoluzione mondiale. Come spesso è accaduto nel corso della mia vita, anche in questo caso ho avuto una fortuna personale: alla testa dell'opposizione contro Kun

si trovava Eugen Landler, un uomo dotato di una notevole intelligenza, soprattutto pratica, ed anche di molta sensibilità per i problemi teorici, purché essi fossero realmente collegati, attraverso mediazioni per quanto ampie, con la praxis rivoluzionaria, un uomo il cui più profondo atteggiamento interiore era determinato dai suoi intimi legami con la vita delle masse. La sua protesta contro i progetti burocratico-avventuristici di Kun mi convinse immediatamente fin dall'inizio e fui sempre al suo fianco fin dal momento in cui esplose la lotta di frazione. Pur non avendo qui la possibilità di diffondermi neppure sui particolari più importanti e spesso anche interessanti dal punto di vista teorico di questa lotta interna di partito, vorrei notare soltanto che la scissione metodologica nel mio pensiero si potenziò trasformandosi in una scissione teorico-pratica: nelle grandi questioni internazionali della rivoluzione continuai a sostenere le tendenze di estrema sinistra, mentre come membro del partito ungherese divenni un avversario accanito del settarismo di Kun. Ciò appare chiaramente alla luce nella primavera del 1921. *In rapporto alla linea ungherese io sostenni, seguendo Landler, una politica energicamente anti-settaria, mentre sul piano internazionale e su quello teorico ero al tempo stesso un sostenitore dell'« azione di marzo ». Questa simultaneità di tendenze opposte raggiungeva così il suo punto culminante. Con l'approfondimento delle divergenze all'interno del partito ungherese, con i primi movimenti spontanei degli operai più radicali in Ungheria, crebbe naturalmente anche nel mio pensiero la forza dell'influsso delle tendenze teoriche che di qui avevano origine, senza tuttavia acquisire, a questo livello, la superiorità su ogni altra, ed anche se la critica di Lenin aveva scosso fortemente le mie concezioni sull'« azione di marzo ».*

In un simile periodo di transizione e di crisi interiore è sorta Storia e coscienza di classe. *La stesura avvenne nel* 1922. *Essa consisteva in parte di rielaborazioni di testi precedenti: agli scritti del* 1918 *si aggiunse anche quello sulla* Coscienza di classe (*del* 1920). *Entrambi i saggi su Rosa Luxemburg, così come* Legalità e illegalità *vennero inclusi nella raccolta senza sostanziali modificazioni. Del tutto nuovi sono soltanto i due studi importanti ed indubbiamente di*

maggior peso La reificazione e la coscienza del proletariato *e il saggio sulle questioni organizzative.* (*Per quest'ultimo è servito come studio preparatorio il saggio* Questioni organizzative dell'iniziativa rivoluzionaria, *scritto subito dopo l'« azione di marzo » e pubblicato nella rivista « Die Internationale » nel* 1921.) *Perciò* Storia e coscienza di classe *rappresenta, dal punto di vista letterario, la conclusione e la sintesi del mio periodo di sviluppo a partire dagli ultimi anni di guerra. Una conclusione, certamente, che conteneva già in sé, almeno in parte, tendenze di uno stadio di transizione verso una maggiore chiarezza, anche se tali tendenze non riuscirono a dispiegarsi in modo effettivo.*

Questa lotta non decisa tra orientamenti opposti, a proposito dei quali non sempre si può parlare di una vittoria o di una disfatta, rende anche oggi tutt'altro che semplice il compito di una valutazione e di una caratterizzazione unitaria di questo libro. Tuttavia si deve tentare qui se non altro di mettere brevemente in rilievo i suoi motivi dominanti. Colpisce anzitutto che Storia e coscienza di classe *— senz'altro in discordanza con le intenzioni soggettive dell'autore — rappresenta oggettivamente una tendenza all'interno della storia del marxismo che, pur mostrando differenziazioni molto notevoli nella fondazione filosofica e nelle conseguenze politiche, è diretta contro i fondamenti dell'ontologia del marxismo. Penso qui a quella tendenza ad interpretare il marxismo esclusivamente come teoria della società, come filosofia del sociale, e ad ignorare o a respingere la posizione in esso contenuta rispetto alla natura. Questa tendenza era rappresentata già negli anni precedenti alla prima guerra mondiale da marxisti peraltro di orientamento molto diverso, come Max Adler e Lunaciarski; ai giorni nostri essa la si incontra — probabilmente non senza una certa influenza di* Storia e coscienza di classe *— anzitutto nell'esistenzialismo francese e nel suo ambito spirituale circostante. Su questo problema il mio libro assume una posizione molto decisa: in vari passi si asserisce che la natura è una categoria sociale e la concezione complessiva è orientata nel senso secondo cui soltanto la conoscenza della società e degli uomini che vivono in essa sarebbe filosoficamente rilevante. Già i nomi dei sostenitori di questa tendenza*

indicano che non si tratta di una vera e propria corrente; io stesso conoscevo allora Lunaciarski solo per nome ed ho sempre rifiutato Max Adler come kantiano e come socialdemocratico. Ciò nonostante, una considerazione più attenta esibisce certi tratti comuni. Appare chiaro, da un lato, che proprio la concezione materialistica della natura comporta una separazione realmente radicale tra concezione del mondo borghese e socialista e il sottrarsi a questo nodo agisce su questi contrasti filosofici nel senso di una loro attenuazione, ad esempio impedisce una decisa elaborazione del concetto marxista della praxis. D'altro lato, questa apparente superiorità delle categorie sociali si ripercuote sfavorevolmente sulle loro autentiche funzioni conoscitive; anche il loro carattere peculiare specificamente marxista viene attenuato e spesso si fa inconsciamente regredire il loro reale superamento del pensiero borghese.

In questa critica mi limito qui naturalmente a Storia e coscienza di classe, *non volendo con ciò affatto sostenere che questa divergenza dal marxismo in altri autori di atteggiamento analogo sia stata meno determinante. Nel mio libro essa si ripercuote immediatamente, introducendo confusioni decisive, sulla concezione dell'economia stessa che, in rapporto al metodo, avrebbe dovuto naturalmente rappresentare qui il punto centrale. È vero che si tenta di rendere intelligibili tutti i fenomeni ideologici a partire dalla loro base economica, ma l'ambito dell'economia viene tuttavia ridotto, essendo ad esso sottratta la sua categoria marxista fondamentale: il lavoro come mediatore del ricambio organico della società con la natura. Questa è tuttavia un'ovvia conseguenza di un simile atteggiamento metodologico di fondo. Da esso consegue che si dissolvono i più importanti e reali pilastri della visione marxista del mondo, e il tentativo di trarre le ultime conseguenze rivoluzionarie del marxismo con estrema radicalità resta necessariamente senza un'autentica fondazione economica. Va da sé che si dissolve necessariamente anche quell'interazione che sussiste tra il lavoro considerato in senso autenticamente materialistico e l'evoluzione degli uomini che lavorano. La grande idea di Marx secondo la quale « la produzione per la produzione non significa altro se non* sviluppo delle forze produttive umane,

e quindi sviluppo della ricchezza della natura umana come fine in sé » *si trova al di fuori dell'ambito che* Storia e coscienza di classe *è in grado di considerare. Lo sfruttamento capitalistico perde questo suo aspetto oggettivamente rivoluzionario e non si comprende il dato di fatto che « questo sviluppo delle facoltà del genere* uomo, *benché si compia in primo luogo a spese della maggioranza degli individui e di certe classi di uomini, rompe infine questo antagonismo e coincide con lo sviluppo del singolo individuo, e quindi un più alto grado di sviluppo dell'individualità viene raggiunto solo a prezzo di un processo storico in cui gli individui vengono sacrificati* » (Theorien über den Mehrwert, *II, I, Stoccarda* 1921, *pp.* 309-10). *Con ciò, sia la presentazione delle contraddizioni del capitalismo, sia quella del rivoluzionamento del proletariato ricevono involontariamente l'accento di un prevalente soggettivismo.*

Ciò influisce anche in senso restrittivo e deformante sul concetto di praxis che è centrale proprio per questo libro. Anche in rapporto a questo problema volli prendere le mosse da Marx e tentai di liberare i suoi concetti da ogni deformazione borghese più tarda, in modo da renderli atti alle esigenze del grande balzo rivoluzionario nel presente. Anzitutto, era per me un fatto certo a quel tempo che dovesse essere radicalmente superato il carattere meramente contemplativo del pensiero borghese. Così, la concezione della praxis rivoluzionaria in questo libro ha appunto qualcosa di eccessivo, e ciò corrispondeva bensì all'utopismo messianico del comunismo di sinistra di allora, ma non all'autentica teoria marxiana. In modo comprensibile dal punto di vista del periodo storico, nella lotta contro le concezioni borghesi ed opportunistiche all'interno del movimento operaio che esaltava una conoscenza isolata dalla praxis, presuntivamente oggettiva, ma che era effettivamente separata da qualsiasi praxis, la mia polemica — giustificata in modo relativamente ampio — si rivolgeva contro l'esaltazione e la sopravvalutazione della contemplazione. La critica marxiana di Feuerbach rafforzò ancora questo mio atteggiamento. Solo che io non notai che senza una base nella praxis reale, nel lavoro come sua forma originaria e suo modello, l'esaltazione del concetto di praxis si converte ne-

cessariamente in quella di una contemplazione idealistica.

Così intesi distinguere da qualsiasi «sondaggio d'opinione» empiristico (naturalmente tale espressione non era allora in uso) la giusta ed autentica coscienza di classe del proletariato, conferendo ad essa un'incontestabile oggettività pratica. Tuttavia, mi fu possibile arrivare solo alla formulazione di una coscienza di classe « attribuita di diritto ». Io avevo di mira ciò che Lenin indica in Che fare? *quando dice che, a differenza della coscienza trade-unionista che sorge spontaneamente, la coscienza di classe socialista viene introdotta « dall'esterno », « cioè, al di fuori della lotta economica, della sfera delle relazioni tra operai e imprenditori » (Lenin,* Werke, *Vienna-Berlino, IV, II, pp.* 216-17). *Ciò che dunque era in me un'intenzione soggettiva ed in Lenin invece il risultato di un'analisi autenticamente marxista di un movimento pratico all'interno della totalità della società, divenne nella mia esposizione un risultato puramente spirituale e quindi qualcosa di essenzialmente contemplativo. La conversione della coscienza « attribuita di diritto » in praxis rivoluzionaria, appare qui — considerata oggettivamente — come un puro e semplice miracolo.*

Questa trasformazione di un'intenzione — considerata in se stessa corretta — nell'opposto di ciò che avevo di mira, è una conseguenza della concezione astrattamente idealistica già ricordata della praxis stessa. Ciò si rivela chiaramente nella polemica — ancora una volta non del tutto ingiustificata — contro Engels, che vede nell'esperimento e nell'industria i casi tipici in cui la praxis si dimostra come criterio della teoria. Da allora mi è divenuto chiaro, come base teorica dell'incompletezza della tesi engelsiana, che il terreno della praxis (senza che si modifichi la sua struttura fondamentale) diventa nel corso del suo sviluppo sempre più ampio, più complesso e più mediato che nel puro e semplice lavoro, ragione per cui il semplice atto del produrre l'oggetto può certamente diventare la base per una realizzazione immediatamente corretta di una assunzione teorica, ed in questa misura valere come criterio della sua correttezza o falsità. Tuttavia, non per questo può dirsi assolto il compito che Engels assegna qui alla praxis immediata, cioè quello di porre fine alla teoria kantiana della « cosa in sé inafferrabile ».

Può facilmente accadere infatti che il lavoro stesso si arresti alla pura e semplice manipolazione, trascurando spontaneamente o consapevolmente la soluzione del problema dell'in sé oppure ignorandolo del tutto o in parte. La storia ci mostra casi di un'azione praticamente corretta sulla base di teorie del tutto false che non contengono un afferramento dell'in sé nel senso di Engels. Anzi, la stessa teoria kantiana non nega affatto il valore conoscitivo, l'oggettività degli esperimenti di questo genere, solo che essa li relega nell'ambito dei puri e semplici fenomeni, mentre l'in sé resta inconoscibile. Ed il neopositivismo odierno pretende di allontanare dalla scienza ogni problema di realtà (dell'in sé), respingendolo come « non scientifico », e questo pur riconoscendo tutti i risultati della tecnologia e della scienza naturale. Affinché dunque la praxis possa esercitare quella funzione che Engels giustamente richiede, essa deve elevarsi, restando ancora praxis, e trasformandosi anzi in una praxis più ampia, al di sopra di questa immediatezza.

Le mie perplessità di allora di fronte alla soluzione engelsiana non erano quindi infondate. Tanto più falsa era tuttavia la mia argomentazione. Era del tutto scorretto asserire che « proprio l'esperimento implica un comportamento per eccellenza contemplativo ». La mia propria descrizione confuta questa argomentazione. Infatti, la produzione di una condizione in cui le forze naturali da indagare possano agire senza essere disturbate dai momenti frenanti del mondo oggettivo e dagli errori di osservazione del soggetto è — come il lavoro stesso — una posizione teleologica, naturalmente di genere particolare, e quindi per essenza anche una praxis. Altrettanto scorretto era negare la praxis nell'industria e scorgere in essa « in senso storico-dialettico, solo l'oggetto, e non il soggetto delle leggi sociali ». Ciò che in questa frase è — parzialmente, molto parzialmente — giusto, riguarda soltanto la totalità economica della produzione capitalistica. A ciò non contraddice tuttavia affatto che ogni singolo atto di produzione industriale, oltre ad essere la sintesi di atti lavorativi teleologici, sia anche, al tempo stesso e proprio in questa sintesi, un atto teleologico, e quindi pratico. Queste storture filosofiche si ripercuotono nel fatto che, analizzando i fenomeni economici, Storia e coscienza di classe *non cerca*

il proprio punto di partenza nel lavoro, ma soltanto nelle strutture più complesse dell'economia merceologica evoluta. Con ciò viene reso fin dall'inizio senza prospettive l'approccio filosofico a problemi decisivi come quello del riferirsi della teoria alla praxis, del soggetto all'oggetto.

In queste premesse estremamente problematiche ed in altre analoghe si rivela l'influenza dell'eredità hegeliana non elaborata coerentemente in senso materialistico, e quindi non superata, in un senso duplice. Ricordo ancora una volta un problema centrale e di principio. È senz'altro un grande merito di Storia e coscienza di classe *quello di aver ridato alla categoria della totalità, che la « scientificità » dell'opportunismo socialdemocratico aveva fatto cadere del tutto nell'oblio, quel posto metodologicamente centrale che essa ha sempre avuto nelle opere di Marx. Che in Lenin agissero tendenze analoghe mi era ignoto a quel tempo. (I frammenti filosofici sono stati pubblicati nove anni dopo* Storia e coscienza di classe.) *Ma mentre Lenin anche su questo problema rinnovava effettivamente il metodo marxiano, io incorrevo invece in un eccesso (hegeliano) contrapponendo alla priorità della sfera economica la centralità metodologica della totalità: « Ciò che distingue in modo decisivo il marxismo dalla scienza borghese non è il predominio delle motivazioni economiche nella spiegazione della storia, ma il punto di vista della totalità. » Questa paradossalità metodologica si accresce ancor più per il fatto che si scorge nella totalità il veicolo categoriale del principio rivoluzionario nella scienza: « Il dominio della categoria della totalità è il veicolo del principio rivoluzionario nella scienza. »* (Storia e coscienza di classe, p. 44). *Senza dubbio, tali paradossi metodologici hanno svolto un ruolo non irrilevante e per molti aspetti persino progressivo nell'azione esercitata da* Storia e coscienza di classe. *Il ricorso alla dialettica hegeliana rappresenta intanto un duro colpo contro la tradizione revisionistica; già Bernstein pretendeva anzitutto di espungere dal marxismo,* sub titulo *di « scientificità », tutto ciò che ricordava la dialettica hegeliana. E nulla è più estraneo ai suoi avversari teorici, anzitutto Kautsky, che la difesa di questa tradizione. Per un ritorno rivoluzionario al marxismo era dunque un dovere ovvio quello di rinnovare le tradizioni hegeliane*

del marxismo. Storia e coscienza di classe *rappresenta il tentativo forse a quel tempo più radicale di riattualizzare l'aspetto rivoluzionario di Marx attraverso il rinnovamento e lo sviluppo della dialettica hegeliana e del suo metodo. Questa impresa divenne ancora più attuale per il fatto che, nello stesso tempo, nella filosofia borghese si facevano sentire con forza sempre maggiore correnti che tentavano di rinnovare Hegel. Naturalmente, queste non hanno mai dato un rilievo fondamentale alla rottura filosofica di Hegel con Kant, e d'altra parte, sotto l'influsso di Dilthey, erano orientate nel senso di gettare un ponte nella teoria tra la dialettica hegeliana e l'irrazionalismo moderno. Poco dopo la comparsa di* Storia e coscienza di classe, *Kroner caratterizzava Hegel come il massimo irrazionalista di tutti i tempi e nella successiva trattazione di Löwith, si fa di Marx e di Kierkegaard dei fenomeni paralleli, emersi entrambi dalla dissoluzione dell'hegelismo. Il contrasto rispetto a tutte queste correnti mostra come era attuale l'impostazione di* Storia e coscienza di classe. *Dal punto di vista dell'ideologia del movimento operaio radicale, essa era attuale anche perché passava qui sullo sfondo quel ruolo di mediazione di Feuerbach tra Hegel e Marx molto sopravvalutato da Plechanov e da altri. Che Marx si ricollegasse direttamente a Hegel, è stato da me affermato esplicitamente solo qualche tempo dopo, nel saggio su Moses Hess ed anticipando di anni la pubblicazione degli studi filosofici di Lenin; ma di fatto questa posizione si trova già alla base di molte discussioni di* Storia e coscienza di classe.

In un simile sguardo d'insieme, necessariamente sommario, è impossibile esercitare una critica concreta intorno alle considerazioni particolari di questo libro, indicando, ad esempio, in quale punto l'interpretazione di Hegel sia progressiva oppure provochi confusioni. Il lettore di oggi, se è atto alla critica, troverà sicuramente vari esempi dell'uno e dell'altro caso. Tuttavia, in rapporto all'influenza che esso esercitò a quel tempo, ed anche ad una sua eventuale attualità nel presente, soprattutto un problema ha un'importanza determinante, che va al di là di tutte le considerazioni di dettaglio: si tratta del problema dell'estraneazione, che viene trattato qui per la prima volta dopo Marx come questione centrale

della critica rivoluzionaria del capitalismo, riconducendo alla dialettica hegeliana le sue radici storico-teoriche e metodologiche. Naturalmente questo problema era nell'aria. Alcuni anni dopo, esso passò al centro delle discussioni filosofiche per opera di Essere e tempo *di Heidegger ed ancora oggi non ha perduto questa posizione, essenzialmente per influenza di Sartre, della sua scuola e dei suoi oppositori. La questione filologica avanzata anzitutto da Lucien Goldmann quando scorge qua e là nell'opera di Heidegger una certa replica polemica al mio libro — che naturalmente non viene citato — può qui essere trascurata. Affermare che il problema era nell'aria è oggi del tutto sufficiente, in particolare se si analizzano in modo approfondito, cosa impossibile in questa sede, le basi d'essere di questo dato di fatto per mettere in chiaro lo sviluppo ulteriore, la mescolanza di motivi di pensiero marxisti ed esistenzialisti, soprattutto in Francia subito dopo la seconda guerra mondiale. Priorità, « influssi », ecc., non hanno a questo proposito un soverchio interesse. Importante è solo il fatto che l'estraneazione dell'uomo come problema centrale del tempo in cui viviamo venne egualmente riconosciuta ed ammessa da pensatori sia borghesi che proletari, orientati a destra o a sinistra dal punto di vista politico-sociale. Così* Storia e coscienza di classe *esercitò una profonda influenza tra i giovani intellettuali; io conosco un'intera schiera di buoni comunisti che furono acquisiti al movimento proprio per questa via. Senza dubbio la ripresa di questo problema hegeliano-marxiano da parte di un comunista contribuì notevolmente a far sì che l'influenza esercitata da questo libro oltrepassasse ampiamente i limiti del partito.*

Quanto alla trattazione di questo problema, oggi non è più molto difficile rendersi conto che essa si muove puramente nello spirito di Hegel. Anzitutto il suo ultimo fondamento filosofico è costituito dal soggetto-oggetto identico che si realizza nel processo storico. Certo, il suo sorgere in Hegel è di tipo logico-filosofico, in quanto il raggiungimento del massimo grado dello spirito assoluto nella filosofia, con il ritrarsi dell'alienazione, con il ritorno dell'autocoscienza a se stessa, realizza il soggetto-oggetto identico. In Storia e coscienza di classe, *invece, questo processo deve*

essere storico-sociale, culminando nel fatto che il proletariato — nella sua coscienza di classe — realizza questo grado trasformandosi in soggetto-oggetto identico della storia. Con ciò Hegel sembra in effetti « essere rimesso sui piedi »; si direbbe che la costruzione logico-metafisica della Fenomenologia dello spirito *abbia trovato nell'essere e nella coscienza del proletariato un'autentica realizzazione sul terreno ontologico, cosa che a sua volta sembra dare una fondazione filosofica alla tendenza storica del proletariato a gettare le basi per mezzo della sua rivoluzione alla società senza classi, a concludere la « preistoria » dell'umanità. Ma il soggetto-oggetto identico è in realtà qualcosa di più che una costruzione puramente metafisica? Mediante una simile autoconoscenza — per quanto possa essere adeguata ed anche ammettendo che alla sua base vi sia la conoscenza del mondo sociale — in un'autocoscienza, dunque, tanto perfetta, può effettivamente realizzarsi un soggetto-identico? È sufficiente porre questo interrogativo con precisione per constatare che ad esso occorre dare una risposta negativa. Infatti, il contenuto della conoscenza può anche essere retro-riferito al soggetto conoscitivo, ma non per questo l'atto della conoscenza perde il suo carattere alienato. Hegel ha giustamente respinto, proprio nella* Fenomenologia dello spirito, *la realizzazione mistico-irrazionalistica del soggetto-oggetto identico, l'« intuizione intellettuale » di Schelling e ha posto l'istanza di una soluzione filosoficamente razionale del problema. Il suo sano senso della realtà ha fatto sì che questa sua istanza restasse un'istanza; certo, la sua più generale costruzione del mondo culmina nella prospettiva della sua realizzazione, ma egli non mostra mai all'interno del suo sistema in modo concreto come questa istanza possa venire soddisfatta. Il proletariato come soggetto-oggetto identico della storia dell'umanità non è quindi una realizzazione materialistica che sia in grado di superare le costruzioni intellettuali idealistiche: si tratta piuttosto di un hegelismo più hegeliano di Hegel, di una costruzione che intende oggettivamente oltrepassare il maestro stesso nell'audacia con cui si eleva con il pensiero al di sopra di qualsiasi realtà.*

Questa prudenza di Hegel ha la propria base intellettuale nell'arditezza della sua concezione di fondo. Infatti in Hegel

il problema dell'estraneazione appare per la prima volta come problema fondamentale della posizione dell'uomo nel mondo e rispetto al mondo. Essa è tuttavia in lui, con il termine di alienazione (Entäusserung), *al tempo stesso la posizione di qualsiasi oggettività. L'estraneazione si identifica perciò, se viene coerentemente concepita, con il porre l'oggettività. Il soggetto-oggetto identico deve quindi, nella misura in cui supera l'estraneazione, superare al tempo stesso l'oggettività. Poiché tuttavia l'oggetto, la cosa in Hegel, esiste soltanto come alienazione dell'autocoscienza, la sua riassunzione nel soggetto rappresenterebbe la fine della realtà oggettiva, quindi della realtà in generale. Ora,* Storia e coscienza di classe *segue Hegel nella misura in cui anche in questo libro l'estraneazione viene posta sullo stesso piano dell'oggettivazione (per far uso della terminologia dei* Manoscritti economico-filosofici *di Marx). Questo fondamentale e grossolano errore ha sicuramente contribuito in notevole misura al successo di* Storia e coscienza di classe. *Come abbiamo detto, lo smascheramento nel pensiero dell'estraneazione era allora nell'aria; ben presto esso divenne una questione centrale della critica della cultura che indagava la condizione dell'uomo nel capitalismo del presente. Per la critica filosofico-borghese della cultura, basti pensare a Heidegger, era del tutto ovvio sublimare la critica sociale in una critica puramente filosofica, fare dell'estraneazione per sua essenza sociale un'eterna « condition humaine », usando un termine invalso solo più tardi. È chiaro che questo modo di presentare le cose in* Storia e coscienza di classe, *benché avesse di mira tutt'altro, anzi l'opposto, favorì atteggiamenti di questo genere. L'estraneazione identificata con l'oggettivazione era bensì intesa come una categoria sociale — il socialismo avrebbe dovuto appunto superarla — e tuttavia l'insuperabilità della sua esistenza nelle società classiste e anzitutto la sua fondazione filosofica la rendevano vicina alla* « condition humaine ».

Questa è appunto la conseguenza di questa falsa identificazione, su cui occorre ancora insistere, tra concetti fondamentali opposti. Infatti, l'oggettivazione è effettivamente un modo insuperabile di estrinsecazione nella vita sociale degli uomini. Se si considera che ogni obiettivazione nella praxis,

e quindi anzitutto il lavoro stesso, è un'oggettivazione, che ogni modo di espressione umana, e quindi anche la lingua, i pensieri e i sentimenti umani, sono oggettivati, ecc., è allora evidente che qui abbiamo a che fare con una forma universalmente umana dei rapporti degli uomini tra loro. Come tale l'oggettivazione è naturalmente priva di un indice di valore; il vero è un'oggettivazione allo stesso titolo del falso, la liberazione non meno dell'asservimento. Solo se le forme oggettivate nella società ricevono funzioni tali da mettere in contrasto l'essenza dell'uomo con il suo essere, soggiogando, deformando e lacerando l'essenza umana attraverso l'essere sociale, sorge il rapporto oggettivamente sociale di estraneazione e, come sua conseguenza necessaria, l'estraneazione interna in tutti i suoi caratteri soggettivi. Questa dualità non venne riconosciuta in *Storia e coscienza di classe*. Di qui la falsità e la stortura della sua concezione storico-filosofica fondamentale. (Notiamo in margine che anche il fenomeno della reificazione, strettamente affine all'estraneazione, ma non identico ad essa né socialmente né concettualmente, viene usato egualmente come suo sinonimo.)

Questa critica dei concetti fondamentali non può essere completa. Ma anche limitandoci strettamente alle questioni centrali, va brevemente ricordata la negazione del carattere di rispecchiamento nella conoscenza. Essa aveva due fonti. La prima era la profonda avversione verso il fatalismo meccanicistico, di solito operante all'interno di quel materialismo meccanicistico contro cui protestava appassionatamente — ancora una volta in modo non del tutto ingiustificato — il mio utopismo messianico di allora, il predominio della praxis nel mio pensiero. Il secondo motivo sorgeva a sua volta dal mancato riconoscimento dell'origine e del radicamento della praxis nel lavoro. Il lavoro più primitivo, lo stesso atto di raccogliere pietre da parte dell'uomo delle origini, presuppone un corretto rispecchiamento della realtà che è qui direttamente in questione. Infatti, nessuna posizione teleologica è eseguibile con successo senza un'immagine riflessa immediata, per quanto possa essere primitiva, della realtà che essa ha praticamente di mira. La praxis può soddisfare la teoria ed esserne il criterio solo perché alla sua base si trova, ontologicamente, come presupposto reale

di qualsiasi posizione teleologica reale, un rispecchiamento che si ritiene corretto della realtà. Non val la pena qui di esaminare più da vicino i particolari della polemica che è sorta su questo punto, la legittimità di un rifiuto del carattere fotografico nelle teorie correnti del rispecchiamento.

Non credo sia contraddittorio il fatto che io abbia parlato qui esclusivamente degli aspetti negativi di Storia e coscienza di classe *e che ciò nonostante ritenga che, ai suoi tempi, essa non sia stata a suo modo un'opera irrilevante. Lo stesso fatto che tutti quegli errori qui enumerati abbiano la loro fonte non tanto nella persona dell'autore, quanto piuttosto nelle grandi tendenze, anche se spesso intrinsecamente false, del periodo, conferisce a questo libro un certo carattere rappresentativo. A quel tempo tentava di giungere alla propria espressione teorica un momento poderoso, storico-universale, di transizione. E quando una teoria porta ad espressione, se non appunto l'essenza oggettiva di una crisi, almeno una tipica presa di posizione rispetto ai suoi problemi di fondo, essa può storicamente acquisire un certo significato. Oggi io credo che questo sia il caso di* Storia e coscienza di classe.

A questo proposito, l'esposizione qui compiuta non intende affatto dire che le idee espresse in questo libro nel loro complesso siano erronee necessariamente e senza eccezioni. Certo, le cose non stanno in questi termini. Le stesse osservazioni introduttive al primo saggio dànno una definizione dell'ortodossia nel marxismo che, secondo le mie convinzioni attuali, non è soltanto oggettivamente giusta, ma può avere anche oggi, alla vigilia di una rinascita del marxismo, un significato di notevole attualità. Penso qui a considerazioni come quella che segue: « ... anche ammesso — e non concesso — che le indagini più recenti abbiano provato senza alcun dubbio l'erroneità materiale di certe asserzioni particolari di Marx nel loro complesso, ogni marxista ' ortodosso ' serio potrebbe senz'altro accettare questi nuovi risultati, rifiutando interamente alcune tesi marxiane, senza rinunciare per un minuto solo alla propria ortodossia marxista. Il marxismo ortodosso non significa perciò un'accettazione acritica dei risultati della ricerca marxiana, non significa un ' atto di fede ' in questa o in quella tesi di Marx, e neppure l'esegesi di un libro ' sacro '. Per ciò che concerne

il marxismo, l'ortodossia si riferisce esclusivamente al metodo. *Essa è la convinzione scientifica che nel marxismo dialettico si sia scoperto il corretto metodo della ricerca, che questo metodo possa essere potenziato, sviluppato e approfondito soltanto nella direzione indicata dai suoi fondatori. Ma anche: che tutti i tentativi di superarlo o di ' migliorarlo ' hanno avuto e non possono avere altro effetto che quello di renderlo superficiale, banale ed eclettico* ». (Storia e coscienza di classe, pp. 9-10). *E senza sentirmi eccessivamente immodesto, credo che si possano trovare numerose altre idee altrettanto giuste. Ricordo soltanto l'inclusione delle opere giovanili di Marx nel quadro complessivo della sua concezione del mondo, mentre i marxisti di allora, in linea generale, vedevano in esse soltanto documenti storici della sua evoluzione personale. Che alcuni decenni più tardi questo rapporto sia stato rovesciato, che molte volte si sia presentato il giovane Marx come il vero e proprio filosofo, trascurando ampiamente le sue opere mature, di ciò non è responsabile* Storia e coscienza di classe, *poiché in essa la visione marxiana del mondo — a torto o a ragione — viene sempre trattata come sostanzialmente unitaria.*

Non va neppure negata la presenza di molti passi che offrono lo spunto ad una presentazione delle categorie dialettiche nel loro movimento e nella loro oggettività reale ed ontologica, e che quindi rinviano ad un'ontologia autenticamente materialistica dell'essere sociale. Ad esempio, la categoria della mediazione viene presentata in questi termini: « La categoria della mediazione come leva metodologica per il superamento della mera immediatezza dell'empiria non è quindi qualcosa che interviene dall'esterno (*soggettivamente*) *negli oggetti, non è un giudizio di valore o un dover essere, che si contrapponga al loro essere*, ma è il rivelarsi della loro stessa struttura oggettuale autentica ed oggettiva ». (« Storia e coscienza di classe », p. 222). *Oppure, in stretto legame concettuale con questo punto, la connessione tra genesi e storia: « Che la genesi e la storia coincidano o, più esattamente, siano soltanto momenti dello stesso processo, è possibile soltanto quando da un lato tutte le categorie nelle quali è strutturata l'esistenza umana appaiano come determinazioni di questa stessa esistenza* (*e non soltanto*

della sua intelligibilità), d'altro lato quando la loro successione, la loro interdipendenza e la loro connessione si presentino come momenti del processo storico stesso, come caratteristica strutturale del presente. La successione e l'interdipendenza interna delle categorie non formano dunque né una serie puramente logica, né si ordinano secondo la fatticità puramente storica. » (Storia e coscienza di classe, p. 218). *Questo corso di idee sbocca conseguentemente in una citazione tratta dalla famosa considerazione metodologica del Marx degli anni cinquanta. Passi analoghi che anticipano un'esplicitazione materialistico-dialettica ed un rinnovamento di Marx non sono rari.*

Il fatto che io mi sia qui concentrato tuttavia sulla critica degli aspetti erronei ha essenzialmente dei motivi pratici. È un dato di fatto che Storia e coscienza di classe *ha suscitato e suscita ancora oggi una forte impressione su molti lettori. Se in tal caso esercitassero un'influenza gli sviluppi di idee correnti non vi sarebbe nulla da ridire, e sarebbe allora del tutto irrilevante e privo di interesse il mio atteggiamento di autore a questo proposito. Purtroppo io so che, in forza dello sviluppo sociale e degli atteggiamenti teorici da esso prodotti, ciò che oggi considero come teoricamente falso spesso rappresenta uno dei momenti di influenza più efficaci. Perciò mi sento tenuto, ripubblicando questo libro dopo più di quarant'anni, a prendere la parola riferendomi anzitutto a queste tendenze negative del libro ed a mettere in guardia il lettore di fronte a scelte erronee che, se allora erano forse difficilmente evitabili, oggi non lo sono ormai più.*

Ho già fatto notare che Storia e coscienza di classe *era in certo senso la sintesi e la conclusione del mio periodo di sviluppo che aveva avuto inizio nel* 1918-19. *Gli anni seguenti lo dimostrano in modo sempre più chiaro. In primo luogo l'utopismo messianico di questo periodo perde progressivamente il proprio terreno (apparentemente) reale. Nel* 1924 *morì Lenin. Le lotte di partito dopo la sua morte si concentrarono in misura crescente sul problema della possibilità del socialismo in un solo paese. Certo, su questa possibilità, come possibilità teorica ed astratta, Lenin stesso si era pronunciato più volte. Tuttavia, la prospettiva apparentemente vicina della rivoluzione mondiale metteva allora*

in rilievo il suo carattere astratto e meramente teorico. Che ormai la discussione vertesse intorno ad una possibilità reale e concreta, fu dimostrato dal fatto che in questi anni non si poté più contare seriamente su una prospettiva vicina di rivoluzione mondiale (essa riemerse temporaneamente soltanto in seguito alla crisi economica del 1929). *Ed a ciò si aggiungeva il fatto che la Terza Internazionale aveva giustamente interpretato la condizione del mondo capitalistico come una condizione di « relativa stabilizzazione ». Questi fatti rappresentarono anche per me la necessità di un nuovo orientamento teorico. E l'inizio di una svolta decisiva è molto chiaramente dimostrato dal fatto che nelle discussioni russe di partito, mi trovai dalla parte di Stalin, dalla parte dell'affermazione del socialismo in un solo paese.*

Questa svolta tuttavia era direttamente ma sostanzialmente determinata dall'esperienza di lavoro nel partito ungherese. La giusta politica della frazione di Landler cominciò a dare i suoi frutti. Il partito che lavorava in una stretta illegalità ottenne un sempre maggiore influsso sull'ala sinistra della socialdemocrazia, cosicché nel 1924-25 *divenne possibile una scissione del partito e la fondazione di un partito operaio radicale, orientato tuttavia nel senso della legalità. Questo partito, diretto illegalmente da comunisti, si propose come compito strategico l'instaurazione della democrazia in Ungheria, un compito culminante nella richiesta della repubblica, mentre il partito comunista illegale stesso si atteneva alla vecchia parola d'ordine strategica della dittatura del proletariato. In quel tempo, io ero d'accordo sul piano tattico su questa scelta, soltanto che si faceva sentire sempre più intensamente un intero complesso di problemi tormentosamente irrisolti, in relazione alla giustificazione teorica della situazione che si era venuta creando.*

Già questo corso di idee cominciò a minare i fondamenti spirituali del periodo tra il 1917 *e il* 1924. *A ciò si aggiunse il fatto che il rallentamento del ritmo di sviluppo della rivoluzione mondiale, divenuto così evidente, spingeva necessariamente nel senso di una cooperazione con gli elementi sociali orientati in qualche modo a sinistra contro la reazione che si approssimava e si rafforzava. Per un partito operaio legale e radicale di sinistra nell'Ungheria di Horthy*

ciò era una pura e semplice ovvietà. Ma anche il movimento internazionale mostrava tendenze orientate in questo senso. Già nel 1922 si verificava la marcia su Roma e gli anni successivi portavano anche in Germania ad un rafforzamento del nazional-socialismo, ad una concentrazione crescente di tutte le forze reazionarie. Così i problemi del fronte unitario e del fronte popolare passarono necessariamente all'ordine del giorno e vennero discussi a fondo sia sul piano teorico sia su quello strategico e tattico. A questo proposito molto di rado ci si poteva attendere qualche elemento orientativo dalla Terza Internazionale che si trovava sempre più fortemente sotto l'influsso di Stalin. Essa oscillò tatticamente e alternativamente tra destra e sinistra. Stalin stesso intervenne sul piano tecnico in maniera estremamente fatale in questa incertezza, quando definì, intorno al 1928, *i socialdemocratici come « fratelli gemelli » dei fascisti. Con ciò si era chiusa la porta in faccia ad ogni fronte unitario delle sinistre. Benché io fossi dalla parte di Stalin in rapporto alla questione russa centrale, questa sua presa di posizione mi urtò profondamente. Essa favorì il mio graduale allontanamento dalle tendenze di estrema sinistra non meno della professione per il trotzkismo, verso cui io assunsi sempre un atteggiamento di rifiuto, ad opera della maggior parte dei raggruppamenti di sinistra all'interno dei partiti europei. Quando, ad esempio, in rapporto alla Germania della cui politica soprattutto mi occupavo, mi trovai contro Ruth Fischer e Masslow, ciò non implicava certamente alcun atteggiamento di simpatia per Brandler e Thalheimer. A quel tempo io ero alla ricerca, ai fini di un'effettiva chiarificazione e per giungere ad una presa di coscienza politico-teorica, di un « autentico » programma di sinistra, che avrebbe dovuto contrapporre un* tertium, *ad esempio in Germania, a questi contrasti. Ma in questo periodo di transizione, il sogno di una simile soluzione teorico-politica delle contraddizioni rimase un sogno. Non riuscii mai a trovare una soluzione soddisfacente anche solo per me stesso, e per questo non mi presentai mai in questo periodo, né sul terreno pratico né su quello teorico, alla ribalta internazionale.*

Altrimenti stavano le cose nel movimento ungherese. Landler moriva nel 1928 *e nel* 1929 *il partito preparava il*

proprio secondo congresso. A me fu affidato il compito di redigere il progetto delle tesi politiche del congresso. Ciò mi costrinse ad affrontare il mio vecchio problema a proposito della questione ungherese: può un partito proporsi contemporaneamente due diversi scopi strategici (sul piano legale la repubblica, su quello illegale le repubblica dei consigli)? Oppure, da un altro punto di vista: può una presa di posizione rispetto alla forma dello Stato essere il contenuto di una finalità meramente tattica (considerando così la prospettiva del movimento comunista illegale come lo scopo autentico, quella del partito legale come una misura meramente tattica)? Un'analisi approfondita della situazione economico-sociale dell'Ungheria mi convinse sempre più del fatto che Landler, a suo tempo, con la parola d'ordine strategica della repubblica aveva istintivamente toccato la questione centrale di una giusta prospettiva rivoluzionaria per l'Ungheria: anche nel caso di una crisi del regime di Horthy tanto profonda da produrre le condizioni oggettive di un rovesciamento radicale, non sarebbe stato possibile per l'Ungheria un passaggio diretto alla repubblica dei consigli. La parola d'ordine legale della repubblica doveva perciò venire concretizzata nel senso, definito da Lenin nel 1905, *di una dittatura democratica degli operai e dei contadini. È oggi per i più difficilmente intelligibile come suonasse a quel tempo paradossale una tale parola d'ordine. Benché il sesto congresso della Terza Internazionale avesse menzionato questa possibilità come possibilità, si pensava in generale che, essendo già stata l'Ungheria nel* 1919 *una repubblica di consigli, un tale passo indietro fosse storicamente impossibile.*

Non è qui il luogo di indugiare su queste divergenze di opinioni, tanto più che il testo di queste tesi, per quanto esse fossero tali da portare ad un rovesciamento in rapporto a tutta la mia evoluzione successiva, non può oggi essere quasi più considerato come un documento teoricamente importante. Inoltre la mia esposizione era insufficiente, sia in linea di principio sia dal punto di vista della concretezza, cosa in parte provocata dal fatto che, per rendere accettabile il loro contenuto principale, avevo attenuato numerosi aspetti particolari presentandoli in modo troppo generico.

Ma anche in questa forma, la cosa fece scandalo all'interno del partito ungherese; il gruppo di Kun vide in queste tesi la forma del più puro opportunismo, e l'appoggio della mia frazione fu abbastanza tiepido. Così accadde che, quando seppi da una fonte fidata che Béla Kun si accingeva a farmi espellere dal partito come « liquidatore », essendomi ben nota l'influenza di Kun nell'Internazionale, rinunciai ad una lotta ulteriore e resi pubblica un'« autocritica ». Anche allora ero certamente del tutto convinto della giustezza del mio punto di vista, ma sapevo anche — ad esempio, dalla sorte di Karl Korsch — che allora un'espulsione dal partito rappresentava l'impossibilità di partecipare attivamente alla lotta contro il fascismo che si avvicinava. Ed io redassi questa « autocritica » come « biglietto di ingresso » ad un'attività di questo genere, dal momento che in queste circostanze non intendevo e non potevo più lavorare nel movimento ungherese.

Quanto poco si trattasse di un'effettiva autocritica, è dimostrato dal fatto che la svolta nell'atteggiamento di fondo che si trovava alla base delle tesi, pur non avendo ricevuto un'espressione anche soltanto approssimativamente adeguata, da questo momento in poi costituì il filo conduttore della mia successiva attività sia pratica che tèorica. Ovviamente, sviluppare per quanto concisamente questo punto esorbita dall'ambito di queste considerazioni. Come documento che prova che non si tratta di fantasie soggettive dell'autore, ma di fatti oggettivi, voglio citare alcune osservazioni di József Révai (del 1950) *relative appunto alle tesi di Blum, in cui egli, in veste di guida ideologica del partito, presenta le mie concezioni letterarie di allora come conseguenze dirette di quelle tesi: « Chi conosce la storia del movimento comunista ungherese, sa che le* opinioni letterarie *che il compagno Lukács ha sostenuto dal* 1945 *al* 1949 *si trovano in stretta connessione con le sue* opinioni politiche *molto anteriori che egli sostenne nei confronti dello sviluppo politico in Ungheria e della strategia del partito comunista alla fine degli anni venti. »* (*József Révai,* Literarische Studien, *Berlino* 1956, *p.* 235).

Questo problema ha un altro aspetto, per me ancora più importante, in cui la svolta qui compiuta riceve una fisio-

nomia del tutto chiara. Il lettore di questi scritti avrà compreso che anche motivi etici mi condussero in modo essenziale alla decisione di aderire attivamente al movimento comunista. Quando lo feci, non sospettavo neppure lontanamente che per questo sarei diventato per un decennio un uomo politico. Così decisero le circostanze. Quando nel febbraio del 1919 *il comitato centrale del partito venne arrestato, ritenni ancora una volta come mio dovere assumere il posto che si offriva nel comitato sostitutivo semi-illegale. Si susseguirono in una continuità drammatica il commissariato del popolo per l'istruzione nella repubblica dei consigli e il commissariato politico nell'armata rossa, il lavoro illegale a Budapest, la lotta di frazione a Vienna, ecc. Solo ora io venni nuovamente posto di fronte ad una reale alternativa. La decisione venne allora dalla mia propria autocritica, privata ed interna: se avevo così manifestamente ragione come appunto l'avevo, e tuttavia ero costretto a subire una così clamorosa sconfitta, le mie capacità pratico-politiche si dovevano dimostrare seriamente problematiche. Perciò mi fu possibile ormai ritirarmi in buona fede dalla carriera politica, per tornare a concentrarmi sull'attività teorica. Di tale decisione non mi sono mai pentito. (A ciò non contraddice il fatto che nel* 1956 *dovetti assumere una carica ministeriale. Prima di questa assunzione, dichiarai che essa sarebbe stata valida per un periodo di transizione, per il periodo della crisi più acuta; non appena la situazione si fosse consolidata, mi sarei immediatamente ancora una volta ritirato dalla scena.)*

Per ciò che concerne l'analisi della mia attività teorica in senso stretto dopo Storia e coscienza di classe, *ho saltato un mezzo decennio e solo ora posso ritornare ad esaminare un po' più da vicino questi scritti. Questa deviazione dalla cronologia è giustificata dal fatto che il contenuto teorico delle tesi di Blum, naturalmente senza che io abbia avuto di ciò il minimo sospetto, ha rappresentato il segreto* terminus ad quem *del mio sviluppo. Solo nel momento in cui cominciò ad essere superato decisamente, a proposito di una questione concreta ed importante in cui confluivano decisioni e problemi molto diversi, il nodo costituito da quell'opposizione dualistica che caratterizzava il mio pensiero dal*

tempo degli ultimi anni di guerra, si possono considerare come conclusi i miei anni di apprendistato del marxismo. Questa evoluzione, la cui conclusione è rappresentata appunto dalle tesi di Blum, va ora caratterizzata sulla base della mia produzione teorica di allora. Io credo che la chiarezza fissata preliminarmente sulla mèta a cui ha condotto questo cammino agevoli una simile trattazione, in particolare se si tiene conto che in questo periodo concentrai le mie energie anzitutto sui compiti pratici del movimento ungherese e la mia produzione teorica si risolse prevalentemente in semplici lavori d'occasione.

Già il primo e, per estensione, il maggiore, di questi scritti, il tentativo di tracciare un ritratto intellettuale di Lenin, è alla lettera uno scritto d'occasione. Immediatamente dopo la morte di Lenin il mio editore mi pregò di scrivere una monografia sintetica su di lui; io accolsi questo stimolo e portai a termine questo breve scritto in poche settimane. Esso rappresenta un progresso rispetto a Storia e coscienza di classe nella misura in cui il fissare l'attenzione su questo grande modello mi aiutò a cogliere il concetto di praxis in una connessione più autentica, ontologica e dialettica, con la teoria. Naturalmente, la prospettiva della rivoluzione mondiale è qui quella degli anni venti, ma in parte per via delle esperienze del breve tempo intanto intercorso, in parte per questa concentrazione sulla personalità spirituale di Lenin, i tratti più pronunciatamente settari di Storia e coscienza di classe cominciarono ad attenuarsi ed a scindersi da quelli più vicini alla realtà. Già nella prefazione che scrissi recentemente per la riedizione separata di questo breve studio ho tentato di mettere in luce con una certa precisione ciò che io ritengo ancora vitale ed attuale nel suo atteggiamento di fondo. Ciò che importa a questo proposito è anzitutto intendere Lenin nella sua vera peculiarità spirituale, senza considerarlo come un prosecutore rettilineo sul piano della teoria di Marx e di Engels, e neppure come un geniale e pragmatico « politico realistico ». Nel modo più conciso si potrebbe formulare questo ritratto di Lenin come segue: la sua forza teorica poggia sul fatto che egli considera qualsiasi categoria — per quanto possa essere astrattamente filosofica — dal punto di vista della sua efficacia all'interno

della praxis umana e al tempo stesso porta l'analisi concreta della situazione concreta data di volta in volta, su cui si basa costantemente ogni sua azione, in una connessione organica e dialettica con i princìpi del marxismo. Così egli non è nel senso stretto del termine, né un teorico né un pratico, ma un profondo pensatore della praxis, un uomo che converte appassionatamente la teoria nella praxis, un uomo il cui penetrante sguardo è sempre rivolto al punto in cui la teoria trapassa nella praxis e la praxis nella teoria. Il fatto che la cornice storico-spirituale di questo mio vecchio studio all'interno del cui ambito si muove questa dialettica, porti ancora in sé tratti tipici del marxismo degli anni venti, altera indubbiamente alcuni elementi della fisionomia intellettuale di Lenin, dal momento che soprattutto nei suoi ultimi anni di vita, egli sviluppò molto più di quanto faccia il suo biografo la critica del presente, ma riproduce anche i suoi lineamenti fondamentali in modo sostanzialmente corretto, poiché l'opera teorico-pratica di Lenin è anche oggettivamente inscindibile dai momenti preparatori del 1917 *ed associata alle loro conseguenze necessarie. Oggi io credo che il tentativo di cogliere la peculiarità specifica di questa grande personalità riceva una sfumatura non del tutto identica, ma non per questo completamente estranea, attraverso l'illuminazione compiuta a partire dalla mentalità degli anni venti.*

Tutto ciò che io scrissi negli anni successivi, non sono soltanto esteriormente lavori d'occasione — si tratta per lo più di recensioni — ma anche da un punto di vista interno, in quanto tentai di chiarire il mio proprio cammino futuro, alla spontanea ricerca di un nuovo orientamento, attraverso la delimitazione delle concezioni altrui. A questo proposito la recensione di Bucharin è forse la più notevole in rapporto al contenuto. (*Per il lettore di oggi si noti che nel* 1925, *quando essa venne pubblicata, Bucharin era accanto a Stalin la figura più importante del partito russo; solo tre anni più tardi avvenne la rottura tra i due.*) *Il tratto più positivo di questa recensione è la concretizzazione delle mie proprie idee nel campo dell'economia; essa si mostra anzitutto nella polemica contro la concezione molto diffusa, sia di tipo comunista-materialistico-volgare, sia di tipo borghese-positivistico, secondo cui si dovrebbe scorgere nella*

tecnica il principio decisivo, il principio oggettivamente motore dello sviluppo delle forze produttive. È evidente che in questo modo si afferma un fatalismo storico, una neutralizzazione dell'uomo e della praxis sociale, un'azione della tecnica come « forza naturale » sociale, come « legalità naturale ». La mia critica non si muove soltanto su un piano storicamente più concreto di quanto ciò avvenga per lo più in Storia e coscienza di classe: *ma in misura minore si contrappongono al fatalismo meccanicistico forze contrarie caratteristiche di un'ideologia volontaristica, mentre si tenta piuttosto di mostrare nelle stesse forze economiche il momento che, assolvendo socialmente una funzione di guida, determina così la stessa tecnica. Un atteggiamento analogo caratterizza la breve recensione del libro di Wittfogel. Entrambe queste esposizioni sono carenti dal punto di vista teorico per il fatto che il materialismo volgare meccanicistico e il positivismo sono trattati indifferenziatamente come una corrente unitaria, anzi il primo viene sotto più riguardi semplicemente risolto nel secondo.*

Più importanti sono le recensioni più approfondite della riedizione delle lettere di Lassalle e degli scritti di Moses Hess. In entrambe le recensioni prevale la tendenza a dare alla critica della società, allo sviluppo sociale, una base economica più concreta di quanto abbia potuto fare Storia e coscienza di classe, *a porre la critica dell'idealismo, lo sviluppo e la prosecuzione della dialettica hegeliana al servizio dei nessi così acquisiti. Con ciò viene ripresa la critica del giovane Marx della* Sacra Famiglia *rispetto ai presunti superatori idealistici di Hegel: il motivo che tali tendenze, in quanto soggettivamente presumono di andare al di là di Hegel, rappresentano oggettivamente un puro e semplice ritorno all'idealismo soggettivo di Fichte. Ad esempio, il fatto che la filosofia della storia di Hegel non vada oltre l'esibizione del presente nella sua necessità corrisponde anche ai motivi conservatori del suo pensiero; ed erano indubbiamente elementi di una spinta soggettivamente rivoluzionaria quelli che, nella filosofia fichtiana della storia, ponevano il presente in quanto « epoca di totale contaminazione », tra il passato ed un futuro filosoficamente — e presuntivamente — conoscibile. Già nella critica di Lassalle si mostra*

che questo radicalismo è puramente pretenzioso, che nella conoscenza del movimento storico reale la filosofia hegeliana rappresenta un livello più alto di quella fichtiana, in quanto la dinamica della mediazione storico-sociale oggettivamente intenzionata (objektiv intentionierte), *che produce il presente, è costruita in modo più reale, meno ideale, che il rinvio al futuro in Fichte. La simpatia di Lassalle per tali indirizzi di pensiero è ancorata nella sua visione complessiva puramente idealistica del mondo; essa si oppone a quell'al di qua che doveva conseguire da una coerente risoluzione di un decorso storico economicamente fondato. La recensione cita a questo proposito, per mettere in rilievo la distanza che separa Marx da Lassalle, il detto di quest'ultimo tratto da un colloquio con Marx: « Se non credi all'eternità delle categorie, devi credere in Dio ». Questa energica sottolineatura degli elementi filosoficamente retrivi del pensiero di Lassalle rappresentava allora contemporaneamente una polemica teorica contro le correnti della socialdemocrazia che tentavano, in contrasto con la critica che Marx ha esercitato nei confronti di Lassalle, di fare di quest'ultimo un fondatore di pari grado della concezione socialista del mondo. Senza riferirmi direttamente ad essa, ho combattuto questa tendenza come una tendenza all'imborghesimento. Anche questa intenzione contribuì a far sì che, su determinate questioni, giungessi più vicino al Marx autentico di quanto riuscì a fare* Storia e coscienza di classe.

La recensione della prima raccolta degli scritti di Moses Hess non aveva un'attualità politica di questo genere. Tanto più intensa si faceva sentire l'esigenza, proprio per la mia ripresa delle idee del giovane Marx, di definire la mia posizione rispetto ai teorici suoi contemporanei dell'ala sinistra all'interno del processo di dissoluzione della filosofia hegeliana e rispetto al « vero socialismo » spesso direttamente legato a questo contesto. Questo intento contribuì anche a spingere ancor più energicamente in primo piano le tendenze verso la concretizzazione filosofica dei problemi dell'economia e del loro sviluppo sociale. Certo, la considerazione acritica di Hegel non è qui affatto superata: come in Storia e coscienza di classe, *la critica di Hess prende le mosse dalla pretesa identità tra oggettivazione ed estranea-*

zione. Il progresso rispetto alla concezione precedente riceve ora una forma paradossale in quanto, da un lato, contro Lassalle ed i giovani-hegeliani radicali, passano in primo piano quelle tendenze di Hegel che presentano le categorie economiche come realtà sociali, mentre dall'altro si prende una decisa posizione contro l'aspetto adialettico della critica feuerbachiana di Hegel. Quest'ultimo punto di vista conduce all'affermazione, già sottolineata, di un diretto ricollegarsi di Marx ad Hegel, mentre il primo conduce al tentativo di una più precisa determinazione del rapporto tra economia e dialettica. Così, ad esempio, ricollegandosi alla Fenomenologia, si insiste sull'accentuazione del momento immanente nella dialettica economico-sociale di Hegel rispetto alla trascendenza di ogni idealismo soggettivo. Così anche l'estraneazione viene intesa in modo tale che essa « non è né una figura intellettuale né una realtà ' esecrabile ' », ma « la forma d'esistenza immediatamente data dal presente come momento di transizione al suo autosuperamento nel processo storico ». A ciò era collegato il perfezionamento, diretto nel senso dell'oggettività, del punto di vista relativo all'immediatezza ed alla mediazione nel processo di sviluppo della società in Storia e coscienza di classe. In questo corso di idee l'aspetto più importante consiste nel fatto che esso culmina nell'istanza di un nuovo tipo di critica che cerca già esplicitamente un legame diretto con la marxiana Critica dell'economia politica. Dopo la decisa comprensione di principio di ciò che vi era di erroneo nell'intero impianto di Storia e coscienza di classe, questa tendenza assunse la forma di un programma di analisi approfondita delle connessioni filosofiche tra l'economia e la dialettica. Già all'inizio degli anni trenta, a Mosca ed a Berlino, la sua realizzazione prese l'avvio con la prima stesura del mio libro sul giovane Hegel (compiuto soltanto nell'ottobre del 1937). Ora trent'anni dopo, io tento di giungere ad un effettivo dominio di questo nodo problematico nell'ontologia dell'essere sociale a cui sto lavorando.

Fino a che punto siano proseguite queste tendenze nei tre anni che separano il saggio su Hess dalle tesi di Blum, non posso dire nulla di determinato, non essendoci a questo proposito nessun documento. Credo soltanto che sia molto

improbabile che il lavoro pratico di partito, nel quale si presentava di continuo la necessità di analisi economiche concrete, non sia stato stimolante anche dal punto di vista economico-teorico. Comunque, nel 1929, *avviene la grande svolta già illustrata, rappresentata dalle tesi di Blum, e nel* 1930 — *quando le mie idee si erano già mutate in questo senso — divenni collaboratore scientifico dell'Istituto Marx-Engels di Mosca. Fui favorito allora da due inattesi colpi di fortuna: mi fu possibile leggere il testo, già completamente decrifrato, dei* Manoscritti economico-filosofici *e feci la conoscenza, che segnò l'inizio di un'amicizia destinata a durare per tutta la vita, con M. Lifschitz. Nella letteratura di Marx caddero in una volta tutti i pregiudizi idealistici di* Storia e coscienza di classe. *È sicuramente vero che avrei potuto trovare anche nei testi marxiani letti in precedenza ciò che mi scosse sul piano teorico in questa circostanza. È tuttavia un fatto che ciò non accadde, palesemente perché fin dall'inizio lessi queste opere secondo un'interpretazione hegeliana, ed un simile choc poté essere esercitato soltanto da un testo completamente nuovo. (Naturalmente debbo aggiungere che a quel tempo avevo già superato nelle tesi di Blum le basi politico-sociali di questo idealismo.) In ogni caso, ricordo ancora oggi l'impressione sconvolgente che fecero su di me le parole di Marx sull'oggettività come proprietà materiale primaria di tutte le cose e di tutte le relazioni. Ad essa si ricollegava, come si è già esposto, la comprensione del fatto che l'oggettivazione è un modo naturale — positivo o negativo — di dominio umano del mondo, mentre l'estraneazione è un tipo particolare di oggettivazione che si realizza in determinate circostanze sociali. Con ciò erano crollati definitivamente i fondamenti teorici di ciò che rappresentava il carattere particolare di* Storia e coscienza di classe. *Questo libro mi divenne completamente estraneo, così come era accaduto nel* 1918-19 *per i miei scritti anteriori. D'un colpo mi fu chiaro che se volevo realizzare quegli elementi teorici che mi si presentavano dinanzi, dovevo ancora una volta ricominciare dall'inizio.*

In questo periodo avrei voluto fissare per iscritto anche per il pubblico questa mia nuova posizione. Questo tentativo non poté tuttavia essere realizzato ed il manoscritto è nel

frattempo andato perduto. Di ciò mi diedi allora poca pena: io mi trovavo in quell'atmosfera di entusiasmo e di fermento che è propria di un nuovo inizio. Ma io vidi anche che tutto ciò avrebbe potuto diventare significativo soltanto sulla base di nuovi studi più ampi, che molte vie indirette dovevano essere percorse per acquisire una disposizione interna tale da consentirmi di esporre in modo scientifico, marxisticamente adeguato, ciò che in Storia e coscienza di classe *aveva imboccato una via sbagliata. Ho già accennato ad una di queste vie indirette: si tratta di quella via che conduce dallo studio su Hegel, ed al di là del progetto di un'opera sull'economia e la dialettica, al mio attuale tentativo di un'ontologia dell'essere sociale.*

Parallelamente a tutto ciò sorgeva in me il desiderio di valorizzare le mie conoscenze nei campi della letteratura, dell'arte e della loro teoria per l'edificazione di un'estetica marxista. Qui nasceva il primo lavoro in comune con Lifschitz. In numerosi colloqui fu chiaro ad entrambi che anche i marxisti migliori e più capaci, come Plechanov e Mehring, non avevano colto con sufficiente profondità il carattere ideologicamente universale del marxismo e non avevano compreso perciò che Marx si pone anche il compito di costruire un'estetica sistematica su una base materialistico-dialettica. Non è qui il luogo di illustrare i grandi meriti di Lifschitz, di natura filosofica e filologica, in questo campo. Per ciò che mi riguarda, in questo periodo prese forma il saggio sui dibattiti intorno al Sickingen *tra Marx-Engels e Lassalle, in cui naturalmente, in modo limitato ad un problema particolare, diventano tuttavia chiaramente visibili i lineamenti di questa concezione. Dopo una forte resistenza iniziale, proveniente soprattutto da parte del sociologismo volgare, anche questa concezione si è nel frattempo imposta in ampie cerchie marxiste. Ulteriori cenni su questo punto non sono qui pertinenti. Vorrei soltanto richiamare brevemente l'attenzione sul fatto che la svolta filosofica generale nel mio pensiero qui illustrata pervenne a chiara espressione durante la mia attività di critico a Berlino* (1931-1933). *Al centro dei miei interessi non si trovava soltanto il problema della* mimesis *ma, nella misura in cui criticavo anzitutto le tendenze naturalistiche, anche l'applicazione della dialettica alla teoria del riflesso.*

Infatti, alla base di ogni naturalismo vi è, dal punto di vista teorico, il « rispecchiamento » fotografico della realtà. La netta accentuazione dell'opposizione tra realismo e naturalismo, che manca sia nel marxismo volgare che nelle teorie borghesi, è una premessa insostituibile della teoria dialettica del rispecchiamento, e di conseguenza anche di un'estetica nello spirito di Marx.

Questi accenni, benché non appartengano strettamente all'ambito dei temi qui trattati, dovevano tuttavia essere fatti anche soltanto per indicare la direzione e le motivazioni di quella svolta che la comprensione della falsità dei fondamenti di Storia e coscienza di classe *ha rappresentato per la mia produzione, una svolta che spiega perché io scorga qui il punto in cui si conclusero i miei anni di apprendistato del marxismo e con ciò la mia evoluzione di gioventù. Vanno ancora aggiunte soltanto poche osservazioni in relazione alla mia autocritica — divenuta famigerata — di* Storia e coscienza di classe. *Debbo cominciare con il confessare che nel corso della mia vita sono sempre stato estremamente indifferente rispetto ai miei lavori spiritualmente superati. Così, un anno dopo la comparsa de* L'anima e le forme *ho scritto in una lettera di ringraziamento a Margarethe Susmann per la sua recensione del libro che « esso mi è diventato nella sua totalità e nella sua forma del tutto estraneo ». Così accadde con la* Teoria del romanzo, *e così con* Storia e coscienza di classe. *Ora, quando nel 1933 giunsi nell'Unione Sovietica e si aperse qui la prospettiva di un'attività fruttuosa — il ruolo di opposizione della rivista « Literaturni Kritik » tra il 1934 e il 1939 sul piano della teoria della letteratura è universalmente noto — era per me una necessità tattica prendere pubblicamente distanza da* Storia e coscienza di classe, *affinché l'effettiva lotta partigiana contro le teorie ufficiali e semi-ufficiali della letteratura non fosse turbata da contrattacchi in cui l'avversario avrebbe avuto di fatto ragione, secondo le mie stesse convinzioni, comunque i suoi argomenti fossero stati meschini. Naturalmente, per poter pubblicare un'autocritica, dovetti sottomettermi alle regole di linguaggio allora dominanti. Ma in questo soltanto consiste il momento dell'adattamento in questa dichiarazione. Si trattava ancora una volta di un biglietto*

di ingresso ad una ulteriore lotta partigiana; la differenza rispetto alla precedente autocritica delle tesi di Blum consiste « soltanto » nel fatto che allora io consideravo, e francamente considero ancora oggi, Storia e coscienza di classe *come una opera intrinsecamente mancata. E considero tuttora altrettanto giusto il fatto che io anche più tardi, quando delle deficienze di questo libro si fecero delle parole di moda, mi difesi contro un'identificazione con le mie intenzioni effettive. I quattro decenni che sono trascorsi dalla comparsa di* Storia e coscienza di classe, *le modificazioni nelle condizioni della lotta per l'acquisizione dell'autentico metodo marxista, la mia stessa produzione in questo periodo consentono forse ormai una presa di posizione meno nettamente unilaterale. Non è naturalmente mio compito quello di accertare in quale grado certe tendenze, correttamente intese, di* Storia e coscienza di classe *abbiano prodotto qualcosa di giusto, qualcosa che rinvia al futuro sia nella mia attività, sia eventualmente in quella di altri. Vi è qui un intero nodo di problemi la cui soluzione io posso tranquillamente rimettere al giudizio della storia.*

György Lukács

Budapest, marzo 1967.

INTRODUZIONE

La raccolta di questi saggi e la loro pubblicazione in forma di libro non intendono attribuire ad essi un significato maggiore di quello che spetta ad ognuno, singolarmente preso. Ad eccezione dei saggi intitolati La reificazione e la coscienza di classe del proletariato *e* Considerazioni metodologiche sul problema dell'organizzazione *— che vennero scritti appositamente per questo libro in un tempo di ozio involontario, benché anche alla loro base si trovino dei lavori occasionali — tutti gli altri saggi sono nati in mezzo al lavoro di partito, come tentativi che l'autore ha compiuto per chiarire a se stesso ed ai suoi lettori questioni teoriche del movimento rivoluzionario. Per quanto essi siano stati poi parzialmente rielaborati, il loro carattere di lavori d'occasione non è per questo venuto meno. Se questa rielaborazione fosse stata più radicale, sarebbe indubbiamente andato perduto, per alcuni di essi, quel nucleo che a mio avviso continua ad essere valido. Per questo, ad esempio, nel saggio* Il mutamento di funzione del materialismo storico *si risentono quelle speranze eccessivamente ottimistiche sulla durata e sul ritmo della rivoluzione che molti di noi nutrivano in quel tempo. Il lettore non deve quindi attendersi da questi saggi una completezza scientifico-sistematica.*

In ogni caso vi è una certa connessione nel contenuto dei vari saggi, che trova espressione anche nel modo in cui essi si susseguono: converrà dunque leggerli in questo ordine, anche se l'autore consiglia ai lettori filosoficamente impreparati di tralasciare in un primo tempo il saggio sulla reificazione, per riprenderlo solo dopo aver terminato la lettura del libro.

Occorre qui spiegare in poche parole — anche se per

molti lettori questa spiegazione sarà forse superflua — per quale motivo si conceda in queste pagine così ampio spazio all'esposizione, all'interpretazione ed alla discussione della teoria di Rosa Luxemburg. La ragione di ciò non è soltanto il fatto che, a mio avviso, Rosa Luxemburg è stata l'unica discepola di Marx che ha realmente sviluppato la sua opera sia nei suoi contenuti economici che in sede di metodo economico, *ricollegandola* concretamente, *per questi aspetti, allo stadio attuale dello sviluppo sociale. In queste pagine, naturalmente, in conformità con gli scopi che ci siamo prefissati, viene accordato il peso decisivo al lato metodologico di questi problemi. Perciò non viene discussa la correttezza della teoria dell'accumulazione nei suoi contenuti economici concreti, così come quella delle teorie economiche marxiane, mentre l'indagine verte unicamente sulle loro premesse e conseguenze metodologiche. Sarà chiaro comunque ad ogni lettore che l'autore è d'accordo con loro anche in rapporto ai contenuti concreti. Ma è stato necessario trattare in modo particolareggiato questi problemi anche per il fatto che per molti marxisti rivoluzionari non russi, ed in particolare tedeschi, l'indirizzo di pensiero di Rosa Luxemburg è stato ed in parte è ancora oggi teoricamente decisivo, sia nelle sue conseguenze feconde che nei suoi errori. Per chi ha preso le mosse di qui, un atteggiamento marxista, realmente comunista e rivoluzionario, può essere acquisito soltanto attraverso un dibattito critico dell'opera teorica di Rosa Luxemburg.*

Se si prende questa via, diventano metodologicamente *decisivi gli scritti ed i discorsi di Lenin. Non è intenzione di queste pagine approfondire l'opera politica leninista. E tuttavia, proprio per questa consapevole unilateralità e delimitazione dei compiti, esse debbono espressamente rammentare che cosa rappresenta Lenin in quanto* teorico *per lo sviluppo del marxismo. Il suo peso dominante come politico nasconde oggi, agli occhi di molti, questa sua funzione di teorico. Infatti, l'attualità e l'importanza pratica delle sue particolari prese di posizione per il momento presente continua ad essere troppo grande perché ad ognuno possa essere chiaro che il presupposto di una simile influenza è costituito in ultima analisi dalla profondità, dalla grandezza e dalla*

*fecondità in quanto teorico. Questa influenza poggia sul fatto che egli ha portato l'*essenza pratica *del marxismo ad un grado di chiarezza e di concretezza mai raggiunto prima di lui, traendo questo momento dall'oblìo quasi totale nel quale esso era caduto e rimettendo così ancora una volta nelle nostre mani, mediante questo* atto teorico, *la chiave per una giusta comprensione del metodo marxista.*

Infatti, ed è questa la convinzione di fondo di queste pagine, ciò che importa è comprendere *ed applicare* correttamente *il metodo marxiano nella sua essenza, senza pensare per questo che esso debba essere «migliorato» in un senso qualsiasi. Se in alcuni passi si polemizza qui contro alcuni giudizi di Engels, ciò avviene nello spirito del sistema complessivo, come ogni lettore comprensivo non può non notare: prendendo le mosse dall'idea — vera o falsa che sia — che l'autore sostiene, in questi punti* particolari, *anche contro Engels, il punto di vista del marxismo ortodosso.*

*Se dunque qui ci si attiene alla teoria di Marx senza tentare di deviare da essa oppure di migliorarla e di correggerla, se la nostra esposizione non ha altra pretesa che quella di essere un'*interpretazione *della teoria di Marx* nel senso di Marx, *questa « ortodossia » non significa affatto che si voglia preservare, secondo le parole del signor Struve, « l'integrità estetica » del sistema marxiano. Lo scopo che ci siamo proposti è determinato invece dall'idea che nella teoria e nel metodo di Marx sia stato* infine *scoperto il* giusto metodo *per la conoscenza della società e della storia. Nella sua intima natura, questo metodo è storico. È naturale perciò che esso debba essere applicato di continuo a se stesso, ed è questo uno dei punti essenziali di questi saggi. Ma ciò comporta al tempo stesso una presa di posizione concernente i contenuti concreti rispetto ai problemi attuali del presente, poiché secondo questo modo di intendere il metodo marxista il suo scopo preminente è la* conoscenza del presente. *L'orientamento metodologico di questi saggi ha consentito solo scarsamente di approfondire i problemi concreti del presente. L'autore vuole perciò sottolineare qui che, a suo avviso, le esperienze degli anni della rivoluzione hanno dato una splendida conferma di tutti i momenti essenziali dell'interpretazione ortodossa (e quindi comunista) del marxismo: la guerra,*

la crisi e la rivoluzione, il cosiddetto ritmo più lento dello sviluppo rivoluzionario, ed anche *la nuova politica economica della Russia sovietica, non hanno posto sul tappeto alcun problema che non possa essere risolto dal metodo dialettico così inteso,* e soltanto *da esso. Esula dai limiti di questi saggi offrire risposte concrete alle singole questioni pratiche. Il loro compito è quello di acquisire la consapevolezza intorno al metodo di Marx, di mettere in giusta luce la sua infinita fecondità per la soluzione di problemi altrimenti insolubili.*

A tal fine debbono servire anche le citazioni tratte dalle opere di Marx e di Engels, che saranno forse per qualche lettore troppo numerose. Ma citare significa al tempo stesso interpretare. Ed all'autore sembra che molti aspetti essenziali del metodo marxiano, e proprio quegli aspetti ai quali va riconosciuto estremo rilievo ai fini della comprensione del metodo nella sua coerenza *sia contenutistica che sistematica, sono caduti in una ingiusta dimenticanza, al punto che è divenuto difficile, anzi pressoché impossibile, comprendere ciò che costituisce il nervo vitale di questo metodo: la* dialettica.

Ma non è possibile trattare il problema della dialettica concreta e storica senza esaminare da vicino Hegel, il fondatore di questo metodo, ed il rapporto tra Hegel e Marx. L'ammonimento di Marx di guardarsi dal trattare Hegel come un « cane morto » è tuttavia caduto nel vuoto persino per molti marxisti di vaglia (ed a questo proposito è stato troppo scarso anche l'influsso di Engels e di Plechanov in questa direzione). Eppure Marx sottolinea più volte con particolare decisione questo pericolo. Ad esempio, egli scrive di Dietzgen: « Per sua sfortuna, non *ha studiato Hegel » (lettera ad Engels,* 7-XI-1868*). Ed in un'altra lettera (*11-I-1868*): « Questi signori tedeschi... credono che la dialettica di Hegel sia un « cane morto ». A questo riguardo, Feuerbach ha molte cose sulla coscienza ». Egli sottolinea i « grandissimi servigi » (*14-I-1858*) che gli sono derivati, in rapporto al metodo di elaborazione della critica dell'economia politica, dall'aver ripreso fra le mani la* Logica *di Hegel. Comunque, ciò che qui ci interessa non è l'aspetto filologico del rapporto tra Marx ed Hegel, e neppure l'opinione*

di Marx sulla portata che la dialettica hegeliana ha potuto avere per il suo metodo, ma il significato *che questo metodo ha* concretamente *avuto per il marxismo. Abbiamo citato queste dichiarazioni, a cui se ne possono aggiungere altre a volontà, per il solo fatto che il noto passo della Prefazione al* Capitale *in cui Marx si è infine apertamente pronunciato sul suo rapporto con Hegel, ha contribuito in misura rilevante alla sottovalutazione, anche da parte marxista, del significato concreto di questo rapporto. Non penso qui affatto alla sua caratterizzazione effettiva, che mi trova pienamente concorde e che in queste pagine ho tentato di* concretizzare sul terreno del metodo. *Penso qui unicamente al termine di « civettare » con il « modo di esprimersi » di Hegel. Ciò ha indotto a ritenere che in Marx la dialettica non sia altro che un accessorio stilistico di superficie, da espungere con la massima energia possibile dal metodo del materialismo storico, nell'interesse della sua « scientificità ». È così accaduto che studiosi peraltro coscienziosi, come Vorländer, abbiano creduto di poter constatare che Marx abbia « civettato » con concetti hegeliani « in realtà soltanto in due luoghi », o al massimo in tre, senza rendersi conto che tutto un complesso di* categorie metodologiche decisive e costantemente applicate *deriva* direttamente *dalla logica hegeliana. Se non ci si è addirittura* accorti *dell'origine hegeliana e del significato metodologico contenutistico di una distinzione per Marx così fondamentale come è quella tra immediatezza e mediazione, si può purtroppo dire ancora oggi con ragione che Hegel continua ad essere trattato come un « cane morto » (anche se egli ha riacquistato diritto di cittadinanza nelle università, ed è anzi diventato quasi di moda). Che cosa direbbe il prof. Vorländer di uno storico della filosofia che* non si accorgesse *che in un continuatore, per quanto critico ed originale, del metodo kantiano, l'« unità sintetica dell'appercezione » deriva dalla* Critica della ragione pura?

Con siffatte concezioni vuole rompere l'autore di queste pagine. Egli crede che oggi sia importante anche dal punto di vista pratico *ritornare alle tradizioni interpretative marxiane di Plechanov e di Engels, il quale ha considerato il «movimento operaio tedesco » come l'« erede della filosofia classica tedesca »; ed inoltre che tutti i buoni marxisti dovrebbero*

— secondo il detto di Lenin — formare una « sorta di associazione di amici materialisti della dialettica hegeliana ».

Il problema di Hegel si presenta oggi in modo opposto a quello di Marx. Mentre qui ciò che importa è comprendere il sistema ed il metodo nella loro coesione ed unità — così come essi ci si presentano — *e* preservare questa unità, *nel caso di Hegel si tratta invece di distinguere le varie tendenze che si aggrovigliano fra loro e che in parte sono nettamente contraddittorie, per* salvare per il presente ciò che è metodologicamente fecondo *nel pensiero di Hegel in quanto* forza spirituale ancora viva. *Ed a me pare che questa forza e questa fecondità potranno emergere tanto più chiaramente, quanto più decisamente si riuscirà a rendere concreta questa questione — ed a tal fine è indispensabile (duole dirlo, ma va detto) la conoscenza degli scritti di Hegel. Una critica realmente penetrante sarà costretta, a mio avviso, ad accertare che non si tratta di un sistema intimamente e realmente unitario, ma di più sistemi giustapposti. (Le contraddizioni di metodo tra la fenomenologia ed il sistema stesso sono soltanto un esempio di queste discrepanze). Quindi, se non si vuole trattare più Hegel come un « cane morto » bisogna allora distruggere la morta architettura del sistema che ci è dato dalla storia per ridare efficacia e vita alle tendenze ancora estremamente attuali del suo pensiero.*

È universalmente noto che Marx stesso accarezzò l'idea di scrivere una dialettica. « Le vere leggi della dialettica — scrisse a Dietzgen — sono già contenute in Hegel; naturalmente in forma mistica. È necessario togliere di mezzo questa forma ». Queste pagine — e credo non sia necessario insistere su questo punto — non hanno la pretesa di offrire sia pure soltanto un abbozzo di questa dialettica. Mentre è indubbiamente loro intento promuovere una discussione in questo senso, *riproporre questa questione all'ordine del giorno. Perciò, ci si è serviti di ogni occasione per richiamare l'attenzione su queste connessioni metodologiche al fine di riuscire ad indicare con la massima concretezza possibile sia i punti in cui le categorie del metodo hegeliano sono divenute decisive per il materialismo storico, sia quelli in cui le vie di Hegel e di Marx divergono nettamente, così da poter esibire la documentazione e — se possibile — la dire-*

zione da seguire in vista di una discussione di questo problema *che è ormai divenuta necessaria. Questa intenzione ha in parte determinato la minuziosità con cui, nella seconda sezione del saggio sulla reificazione, viene trattata la filosofia classica tedesca. (Ma solo in parte. Infatti mi è parso altrettanto necessario studiare le contraddizioni del pensiero borghese proprio là dove questo pensiero ha trovato la sua massima espressione filosofica).*

È inevitabile che esposizioni come queste siano manchevoli, perché non soddisfano la giustificata richiesta di una completezza e di una sistematicità scientifica, senza sostituire a tutto ciò un carattere più popolare. Di questa manchevolezza sono del tutto cosciente. Il fatto di avere esposto il modo in cui questi saggi hanno avuto origine e la loro intenzione non deve servire come scusante, ma piuttosto come stimolo a far ciò che questi lavori realmente perseguono: a rendere oggetto di una discussione la questione del metodo dialettico — come una questione viva ed attuale. Se questi saggi rappresentano l'inizio o anche soltanto dànno l'avvio ad una discussione realmente feconda sul metodo dialettico, ad una discussione che riporti alla coscienza di tutti la natura di questo metodo, si può dire allora che essi hanno assolto il loro compito.

Nel ricordare questi limiti, richiamiamo l'attenzione del lettore non esperto nella dialettica su un'altra difficoltà, indubbiamente inevitabile, che è insita nell'essenza di questo metodo: la questione delle determinazioni concettuali e della terminologia. È proprio dell'essenza del metodo dialettico il fatto che in esso giungano a sopprimersi i concetti falsi, nella loro astratta unilateralità. Questo processo di soppressione esige tuttavia che si continui ad operare con questi concetti unilaterali, astratti e falsi: essi debbono essere portati al loro corretto significato non tanto mediante una definizione, quanto piuttosto attraverso la funzione metodologica che essi ricevono in quanto momenti soppressi nella totalità. Nella dialettica corretta da Marx questo evolversi del significato è ancor meno fissabile che nella stessa dialettica hegeliana. Infatti, se i concetti sono soltanto figure intellettuali della realtà storica, la loro figura unilaterale, astratta e falsa, è inerente alla vera unità in quanto è un suo

momento. Ciò che Hegel dice nella Prefazione alla Fenomenologia *è ancora più vero di quanto creda egli stesso: « Così come l'espressione dell'*unità *di soggetto e oggetto, finito e infinito, essere e pensiero, ecc., significano ciò che essi sono* al di fuori della loro unità, *nell'unità essi non vengono dunque intesi in ciò che la loro espressione dice: e ugualmente il falso, non più come falso, è un momento della verità ». Nella pura storicizzazione della dialettica quest'affermazione diventa ancora una volta dialettica: il « falso » è al tempo stesso, come « falso » e « non falso », un momento del « vero ». Quando dunque i «superatori » professionali di Marx parlano della sua « mancanza di precisione concettuale », di mere « immagini » in luogo di definizioni, ecc., essi rivelano lo stesso spettacolo di desolazione della « critica hegeliana » di Schopenhauer, del tentativo di dimostrare gli « strafalcioni logici » di Hegel: la totale incapacità di comprendere quanto meno l'ABC del metodo dialettico. Tuttavia, in questa incapacità un dialettico conseguente vedrà non tanto un contrasto tra diversi metodi scientifici, quanto piuttosto un* fenomeno sociale, *che egli al tempo stesso confuta e supera dialetticamente nella misura in cui lo comprende come* fenomeno storico-sociale.

Vienna, Natale 1922

CHE COSA È IL MARXISMO ORTODOSSO?

I filosofi hanno soltanto *interpretato* il mondo in maniera diversa, ma ciò che importa è *modificarlo.*

MARX, *Tesi su Feuerbach*

Questa domanda, invero assai semplice, è divenuta oggetto di molte discussioni sia in ambienti borghesi che proletari. Ma a poco a poco, accogliere con ironia ogni professione di ortodossia marxista si è imposta come un'espressione di buon gusto scientifico. Nonostante la grande discordanza che regna anche in campo « socialista » sulle tesi che dovrebbero costituire la quintessenza del marxismo — e sul problema di stabilire quali di esse sia dunque « lecito » criticare o addirittura respingere senza per questo perdere il buon diritto di affermarsi marxisti « ortodossi » — sembra comunque sempre « non scientifico », anziché affidarsi « spregiudicatamente » all'indagine dei « fatti », commentare scolasticamente, come se fossero versetti biblici, le frasi e le asserzioni che si trovano nelle vecchie opere, in parte « superate » dalla ricerca moderna, cercando in esse e solo in esse la fonte della verità. Se si ponesse la domanda in questo modo, la risposta più adeguata sarebbe ovviamente un sorriso di commiserazione. Ma essa non è (e non è mai stata) posta in termini così semplici. Infatti, anche ammesso — e non concesso — che le indagini più recenti abbiano provato senza alcun dubbio l'erroneità materiale di certe asserzioni di Marx nel loro complesso, ogni marxista « ortodosso » serio potrebbe senz'altro accettare questi nuovi risultati, rifiutando interamente alcune tesi marxiane, senza

rinunciare per un minuto solo alla propria ortodossia marxista. Il marxismo ortodosso non significa perciò un'accettazione acritica dei risultati della ricerca marxiana, non significa un « atto di fede » in questa o in quella tesi di Marx, e neppure l'esegesi di un libro « sacro ». Per ciò che concerne il marxismo, l'ortodossia si riferisce esclusivamente al *metodo*. Essa è la convinzione scientifica che nel marxismo dialettico si sia scoperto il corretto metodo della ricerca, che questo metodo possa essere potenziato, sviluppato e approfondito soltanto nella direzione indicata dai suoi fondatori. Ma anche: che tutti i tentativi di superarlo o di « migliorarlo » hanno avuto e non possono avere altro effetto che quello di renderlo superficiale, banale ed eclettico.

I

La dialettica materialistica è una dialettica rivoluzionaria. Questa determinazione è così importante e decisiva per comprendere la sua essenza che deve essere chiaramente afferrata prima ancora di poter trattare dello stesso metodo dialettico, per assumere un atteggiamento corretto verso il nostro problema. Si tratta del problema della teoria e della praxis. E non soltanto nel senso indicato da Marx [1] nella sua prima critica a Hegel, secondo cui « la teoria si trasforma in potenza materiale non appena ha presa sulle masse ». Si debbono piuttosto scoprire, non solo nella teoria, ma anche nel modo in cui essa « ha presa sulle masse » quei momenti e quelle determinazioni che rendono la teoria, il metodo dialettico, veicolo della rivoluzione: l'essenza pratica della teoria deve essere tratta e sviluppata dal metodo dialettico e dal suo rapporto con l'oggetto. Infatti, questa « presa

[1] *Nachlass*, I, p. 392 [*Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, trad. it. in K. Marx, *Un carteggio del 1943 ed altri scritti giovanili*, trad. it. a cura di R. Panzieri, Roma, Edizioni Rinascita, 1954, p. 99].

sulle masse » potrebbe essere una vuota apparenza. Potrebbe darsi che le masse siano spinte da impulsi del tutto diversi ed agiscano per conseguire fini differenti — e che la teoria rappresenti per i loro movimenti un contenuto puramente accidentale, una forma nella quale esse portano alla coscienza il loro agire socialmente necessario o accidentale, senza che questa presa di coscienza sia realmente ed essenzialmente connessa con l'agire stesso.

Nello stesso scritto, Marx [2] ha chiaramente espresso le condizioni della possibilità di un simile rapporto tra teoria e praxis. « Non basta che il pensiero si spinga sino alla realtà, è necessario che la realtà stessa si spinga sino al pensiero ». O, in uno scritto anteriore: « Apparirà allora che il mondo possiede da tempo il sogno di una cosa di cui deve soltanto possedere la coscienza, per possederla realmente ».[3] Solo un rapporto di questo genere della coscienza con la realtà rende possibile l'unità tra la teoria e la praxis. Solo se la presa di coscienza rappresenta il *passo decisivo* che il processo storico deve fare verso il suo proprio fine — un fine che è fatto di volontà umana, ma che non dipende dall'arbitrio dell'uomo e non è inventato dallo spirito umano; se la funzione storica della teoria consiste nel rendere praticamente possibile questo passo; se è data una situazione storica nella quale la corretta conoscenza della società si converte, per una classe, in condizione immediata della propria affermazione nella lotta, se per questa classe la conoscenza che essa ha di sé significa al tempo stesso una corretta conoscenza della società nella sua interezza; se di conseguenza, per una simile conoscenza, questa classe è nello stesso tempo soggetto ed oggetto della conoscenza ed in questo modo la teoria interviene *immediatamente ed adeguatamente* nel processo di rivolgimento della società: solo allora diventa possibile l'unità di teoria e praxis, presupposto della funzione rivoluzionaria della teoria.

Una tale situazione è sorta con la comparsa del proletariato nella storia. « Se il proletariato — dice Marx — annunzia la dissoluzione dell'ordinamento tradizionale del mon-

[2] *Ivi*, p. 393 [trad. it., p. 101].
[3] *Ivi*, pp. 382-383 [Lettera di Marx a Ruge, sett. 1843, trad. it. cit., pp. 40-41].

do, esso esprime soltanto il segreto della sua propria esistenza, poiché esso è la dissoluzione effettiva di questo ordinamento nel mondo ».[4] La teoria che enuncia ciò non si ricollega con la rivoluzione in modo più o meno accidentale attraverso rapporti tortuosi e falsamente intesi. Per sua essenza, essa è l'espressione, sul piano del pensiero, del processo rivoluzionario stesso. In essa ogni fase di questo processo si fissa in modo tale da poter essere generalizzata e comunicata, utilizzata e proseguita. Nella misura in cui la teoria non è altro che la fissazione e la coscienza di un passo necessario, essa si trasforma al tempo stesso in premessa necessaria per il passo immediatamente successivo.

Giungere ad acquisire chiarezza su questa funzione della teoria significa al tempo stesso imboccare la via che conduce alla conoscenza di ciò che rappresenta la sua essenza teorica: il metodo della dialettica. L'aver trascurato questo punto, che è senz'altro decisivo, ha portato molta confusione nelle discussioni sul metodo dialettico. Infatti, sia che si critichino come incomplete, ed anche insufficienti, le considerazioni contenute nell'*Antidühring* di Engels — che sono determinanti per l'ulteriore sviluppo della teoria — sia che le si ritenga ormai classiche; si ammetterà tuttavia che in esse manca proprio questo momento. Engels descrive la costruzione del concetto secondo il metodo dialettico in contrapposizione alla costruzione del concetto di carattere « metafisico »; egli sottolinea con grande acume che nella dialettica si dissolve la rigidità dei concetti e degli oggetti ad essi corrispondenti; che la dialettica è il processo costante del fluido trapassare di una determinazione nell'altra, l'ininterrotto superamento delle contraddizioni, il loro fluire le une nelle altre; e che di conseguenza deve essere risolta anche la causalità rigida ed unilaterale nel rapporto di interazione. Ma l'interazione più essenziale, il *rapporto dialettico tra soggetto ed oggetto nel processo storico* non viene neppure menzionato, e tanto meno quindi posto — come si dovrebbe — al centro della considerazione metodica. Eppure, senza questa determinazione, il metodo dialettico — nonostante il mantenimento, in ultima analisi puramente

[4] *Ivi*, p. 398 [*Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, trad. it. cit. p. 107].

apparente, della « fluidità » dei concetti — cessa di essere un metodo rivoluzionario. Allora la differenza rispetto alla « metafisica » non viene più ricercata nel fatto che, in ogni considerazione « metafisica », l'oggetto della considerazione resta necessariamente intatto ed immutato, e perciò nel fatto che la considerazione stessa resta meramente *intuitiva*[5] e non diventa pratica, mentre per il metodo dialettico il problema centrale è la *modificazione della realtà*. Se non si considera questa funzione centrale della teoria, il privilegio della formazione « fluida » del concetto diventa del tutto problematico: una pura questione « scientifica ». Il metodo può essere assunto o respinto secondo lo stato della scienza, senza che debba mutare qualcosa nell'atteggiamento di fondo verso la realtà, nel modo di concepirla come modificabile o no. Anzi, come si è mostrato, tra i seguaci di Marx, nel caso dei cosiddetti machisti, può accadere che risultino ancor più potenziate l'impenetrabilità, il carattere fatalistico ed immutabile della realtà, la sua « legalità » nel senso del materialismo borghese, intuitivo, e dell'economia classica che è intimamente legata ad esso. Che il machismo possa generare anche il volontarismo — di carattere altrettanto borghese — non contraddice affatto questa affermazione. Fatalismo e volontarismo sono contraddizioni che si escludono a vicenda solo per un modo di pensare adialettico ed astorico. Per la considerazione dialettica della storia, essi si rivelano come poli necessariamente correlativi, come riflessi intellettuali nei quali l'antagonismo dell'ordinamento sociale capitalistico, l'insolubilità dei suoi problemi, ottiene chiara espressione sul suo stesso terreno.

Perciò, ogni tentativo di approfondire « criticamente » il metodo dialettico conduce necessariamente ad un appiattimento. Infatti, proprio la separazione tra metodo e realtà, tra pensiero ed essere, è la base metodologica di qualsiasi

[5] *Anschauend*. - Il significato di questo termine è dato dalla Prima tesi di Marx su Feuerbach: « La deficienza principale di ogni materialismo anteriore — compreso quindi anche quello di Feuerbach — consiste nel fatto che l'oggetto (*Gegenstand*), la realtà, la sensibilità vengono afferrati solo nella forma dell'*oggetto* (*Objekt*) o dell'*intuizione*; ma non come attività umana sensibile, praxis, non soggettivamente ». L'espressione usata successivamente « *der anschauende Materialismus* » compare anche nella Nona tesi su Feuerbach. [*N.d.T.*]

presa di posizione « critica ». Questa separazione viene anzi qui considerata e rivendicata a proprio merito come un progresso, compiuto nello spirito di un'autentica scientificità, rispetto al grossolano materialismo acritico del metodo marxiano. Naturalmente, si è del tutto liberi di pensarla in questo modo. Ma dobbiamo notare che questa posizione non si muove nella direzione che costituisce l'essenza intima del metodo dialettico. Marx ed Engels si sono pronunciati su questo punto in modo difficilmente equivocabile. « La dialettica si riduceva in questo modo — dice Engels — ad una scienza di princìpi generali del movimento, tanto del mondo esterno, quanto del pensiero umano — a due serie di leggi, identiche nella sostanza... ».[6] O, come Marx si esprime molto più precisamente: « Come in generale *in ogni scienza storico-sociale*, nell'ordinare le categorie economiche si deve sempre tener fermo che... le *categorie* esprimono *forme e condizioni di esistenza* ».[7]

Se si occulta questo senso del metodo dialettico, esso stesso deve necessariamente apparire come un superfluo accessorio, come un mero ornamento della « sociologia » o dell'« economia » marxista. Anzi, esso si presenta addirittura come un freno dell'indagine « concreta », « spregiudicata » dei « fatti », come una costruzione vuota, per amor della quale il marxismo fa violenza ai fatti. Quest'obiezione contro il metodo dialettico è stata espressa molto chiaramente e formulata nel modo più incisivo da Bernstein — in parte

[6] *Feuerbach*, p. 38 [F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, trad. it., Mosca, Edizioni in lingue estere, 1947, p. 41].

[7] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. XLIII [*K. Marx, Per la critica dell'economia politica*, trad. it. a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1957, p. 193]. Il corsivo è mio. — Questa limitazione del metodo alla realtà storico-sociale è molto importante. I fraintendimenti che hanno origine dall'esposizione engelsiana della dialettica poggiano essenzialmente sul fatto che Engels — seguendo il falso esempio di Hegel — estende il metodo dialettico anche alla conoscenza della natura. Mentre nella conoscenza della natura non sono presenti le determinazioni decisive della dialettica: l'interazione tra soggetto ed oggetto, l'unità di teoria e praxis, la modificazione storica del sostrato delle categorie come base della loro modificazione nel pensiero, ecc. Purtroppo è impossibile qui discutere questi problemi in modo più minuzioso.

anche per via della sua « spregiudicatezza » che non avrebbe certo potuto essere ostacolata dalle sue conoscenze filosofiche. Eppure le conseguenze reali, politiche ed economiche, che egli trae da questa sua presa di posizione, la liberazione del metodo dai « lacci dialettici » dell'hegelianismo, mostrano chiaramente dove conduca questa via. Mostrano che, se si vuole fondare una teoria conseguente dell'opportunismo, di uno « sviluppo » senza rivoluzione, di un « maturare » senza lotta verso il socialismo, ciò che va allontanato dal metodo del materialismo storico è appunto la dialettica.

II

A questo punto sorge immediatamente il problema del significato che detengono, dal punto di vista metodologico, i cosiddetti fatti — gli idoli ai quali l'intera letteratura revisionistica offre sacrifici. Fino a che punto si possono scorgere in essi fattori in grado di orientare l'azione del proletariato rivoluzionario? Ovviamente, ogni conoscenza della realtà prende le mosse da fatti. Il problema è soltanto quello di sapere quale dato della vita — ed *in quale contesto metodologico* — meriti di essere preso in considerazione come fatto rilevante per la conoscenza. Naturalmente, l'empirismo più ottuso nega che i fatti siano in generale tali soltanto all'interno di una simile elaborazione metodologica — che può essere diversa secondo lo scopo che si persegue nella conoscenza. Esso crede di poter trovare un fatto importante in ogni dato, in ogni statistica, in ogni *factum brutum* della vita economica. Ed esso non si rende conto che l'enumerazione più semplice, la catalogazione di « fatti » più scarna di commenti è già un'« interpretazione »: che già fin d'ora i fatti sono appresi a partire da una teoria, secondo un metodo, sono stati strappati al contesto della vita, nel quale in origine si trovavano, e inseriti nel contesto di una teoria. Gli opportunisti più raffinati — nonostante la loro istintiva e profonda ostilità verso ogni teoria — non negano affatto ciò. Essi s'appellano tuttavia al metodo delle scienze della

natura, al modo in cui queste sono in grado di esibire, attraverso l'osservazione, l'astrazione, l'esperimento, ecc. fatti « puri » e di giustificare le loro connessioni. E contrappongono questo ideale della conoscenza alle forzate costruzioni del metodo dialettico.

Ciò che colpisce a prima vista in un metodo di questo genere è il fatto che lo stesso sviluppo capitalistico tende a produrre una struttura della società che asseconda ampiamente una simile impostazione di pensiero. Ma proprio a questo punto e proprio per questa ragione abbiamo bisogno del metodo dialettico per non soggiacere all'apparenza sociale che così si produce, per poter cogliere ancora l'essenza dietro questa apparenza. I fatti « puri » delle scienze della natura sorgono, cioè, trasponendo realmente o idealmente un certo fenomeno della vita in circostanze nelle quali i suoi caratteri conformi a legge possono essere indagati a fondo senza l'intervento perturbatore di altri fenomeni. Questo processo si estende ancor più nel momento in cui i fenomeni vengono ridotti alla loro essenza puramente quantitativa, espressa in numeri ed in rapporti numerici. Ora, gli opportunisti trascurano costantemente il fatto che è proprio dell'essenza del capitalismo produrre i fenomeni di questa forma. Marx descrive con molta penetrazione un simile « processo di astrazione » della vita, quando parla del lavoro, e tuttavia, con altrettanta penetrazione, non dimentica di richiamare l'attenzione sul fatto che si tratta di una peculiarità *storica* della società capitalistica. « Infatti, le astrazioni più universali sorgono in genere soltanto quando lo sviluppo concreto è più ricco e qualcosa appare comune a molte cose, a tutte. Allora essa cessa di poter essere pensata solo in forma particolare ».[8] Questa tendenza dello sviluppo capitalistico si spinge tuttavia ancora più in là. Il carattere feticistico delle forme economiche, la reificazione di tutti i rapporti umani, l'estensione costantemente crescente di una divisione del lavoro che scompone il processo di produzione in modo astrattamente razionale, senza preoccuparsi delle possibilità umane e della capacità dei produttori diretti, ecc., trasformano i fenomeni della società e contemporaneamente,

[8] *Ivi*, p. XL [trad. it. p. 190].

insieme ad essi, la loro appercezione. Sorgono fatti « isolati », complessi isolati di fatti, settori parziali (economia, diritto, ecc.) con leggi proprie, che sembrano essere già ampiamente predisposti nelle loro forme fenomeniche immediate ad un'indagine scientifica di questo genere. Cosicché assume necessariamente un valore particolarmente « scientifico » sviluppare conseguentemente questa tendenza — che risiede nelle cose stesse — elevandola alla scienza. Mentre la dialettica, che sottolinea la concreta unità dell'intero di fronte a tutti questi sistemi parziali ed a questi fatti isolati ed isolanti — la dialettica, che rivela quest'apparenza mostrando naturalmente come essa sia necessariamente prodotta dal capitalismo — sembra essere una mera costruzione.

La non scientificità di questo metodo, apparentemente così scientifico, risiede dunque nel fatto che esso non tiene conto e trascura il *carattere storico* dei fatti che si trovano alla sua base. Ma in ciò non vi è soltanto una fonte di errori (cosa del resto costantemente ignorata da questa concezione), sulla quale Engels [9] ha espressamente richiamato l'attenzione. L'essenza di questa fonte di errori consiste nel fatto che la statistica e la teoria economica « esatta » su di essa fondata non riesce mai a tenere il passo con lo sviluppo. « Per la storia contemporanea in corso si è quindi costretti anche troppo spesso a considerare questo fattore, che è il più decisivo, come costante, ad assumere come data ed immutabile per l'intero periodo la situazione economica che si riscontra all'inizio del periodo considerato, o a prendere in considerazione soltanto quei mutamenti di questa situazione che sgorgano da avvenimenti che sono manifesti e che perciò si presentano essi pure in modo aperto ». Già in questa osservazione si nota che l'orientamento della struttura della società capitalistica verso il metodo delle scienze naturali — orientamento che costituisce il presupposto sociale di questa esattezza — è un dato di fatto assai problematico. Se

[9] *Klassenkämpfe. Einleitung*, pp. 8-9 [K. Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*. Introduzione di F. Engels, trad. it. a cura di G. Giorgetti, Roma, Editori Riuniti, 1962, p. 41]. - Non si deve tuttavia dimenticare che l'« esattezza scientifico-naturale » presuppone proprio la « costanza » degli elementi. Questa istanza metodologica è già stata posta da Galileo.

cioè l'interna struttura dei « fatti » e dei loro nessi è concepita per essenza come storica, cioè in un ininterrotto processo di rivolgimento, si può ben chiedere se commetto inesattezza scientifica maggiore nel momento in cui afferro i « fatti » in una forma di oggettualità (*Gegenständlichkeitsform*) e secondo il dominio di leggi che, per ragioni metodologiche, sono certo (o almeno posso ritenere probabile) non essere più valide per essi; oppure quando traggo coscientemente le conseguenze di questa situazione, considero fin dall'inizio criticamente l'« esattezza » raggiungibile in questo modo e rivolgo la mia attenzione a quei momenti nei quali giunge realmente all'espressione quest'essenza storica, questa modificazione decisiva.

Tuttavia, il carattere storico di quei « fatti » che sembrano essere appresi dalla scienza in questa « purezza » si fa valere con conseguenze ancora più gravi. Essi non sono soltanto compresi come prodotti dello sviluppo storico in una costante trasformazione, *ma sono anche — proprio nella struttura della loro oggettualità — prodotti di un'epoca storica determinata: quella del capitalismo*. Di conseguenza quella « scienza » che riconosce il modo in cui essi sono dati immediatamente come base della fattualità scientificamente rilevante e la loro forma oggettuale come premessa della formazione scientifica del concetto, si dispone semplicemente e dogmaticamente sul terreno della società capitalistica, assumendo acriticamente la loro essenza, la loro struttura oggettuale, la loro legalità come base immodificabile della « scienza ». Per passare da questi « fatti » ai fatti nel senso vero del termine, la loro condizionatezza storica deve essere penetrata come tale, abbandonando il punto di vista a partire dal quale essi si mostrano immediatamente: essi stessi sono da sottoporre ad una trattazione storico-dialettica. Infatti, Marx dice: « La struttura (*Gestalt*) definitiva dei rapporti economici, così come si manifesta alla superficie, nella sua esistenza reale, e perciò anche le rappresentazioni attraverso le quali gli agenti attivi e passivi di tali rapporti cercano di venire in chiaro su di essi, differiscono considerevolmente dal loro nucleo strutturale (*Kerngestalt*) interno, essenziale e tuttavia nascosto, e dal concetto che

corrisponde ad esso, ne sono anzi in realtà il rovesciamento, l'opposto ».[10] Perciò, se si vogliono comprendere correttamente i fatti, si deve anzitutto cogliere con chiarezza e precisione questa differenza tra la loro esistenza reale e il loro nucleo strutturale interno, tra le rappresentazioni che si formano in rapporto ad essi ed i loro concetti. Questa distinzione è il primo presupposto di una considerazione realmente scientifica che, secondo le parole di Marx, « sarebbe superflua se l'essenza delle cose e la loro forma fenomenica coincidessero direttamente ».[11] Ciò che importa è dunque, da un lato, liberare i fenomeni da questa forma immediata di datità, trovare le mediazioni mediante le quali essi possano essere riferiti al loro nucleo, alla loro essenza e colti nella loro stessa essenza, e, d'altro lato, ottenere la comprensione di questo loro carattere di fenomeno, del loro apparire come loro *necessaria* forma fenomenica. Questa forma è necessaria a causa della loro essenza storica, per il fatto che essi si sono sviluppati sul terreno della società capitalistica. Il rapporto dialettico consiste appunto in questa doppia determinazione, in questo contemporaneo riconoscimento e superamento dell'essere immediato. Proprio qui la struttura concettuale interna del *Capitale* presenta le maggiori difficoltà per i lettori superficiali, che sono acriticamente prigionieri delle forme di pensiero dello sviluppo capitalistico. Infatti, l'esposizione spinge proprio il carattere capitalistico di tutte le forme economiche alle sue punte più estreme, crea un *milieu* concettuale in cui queste forme si sviluppano in tutta la loro purezza, mentre la società viene descritta come « corrispondente alla teoria », quindi interamente attraversata dal capi-

[10] *Kapital*, III, I, p. 188 [*K. Marx, Il capitale*, trad. it., Roma, Edizioni Rinascita, 1951, III, 1, p. 259. - Notiamo che la contrapposizione tra *Gestalt* e *Kerngestalt* e quella corrispondente tra *Vorstellung* e *Begriff* va perduta nella traduzione italiana di questo passo del *Capitale*, che è stata quindi da noi modificata]. Analogamente, ivi, p. 21, 297, ecc. Questa distinzione tra esistenza (che si divide nei momenti dialettici dell'apparenza, del fenomeno e dell'essenza) e realtà effettiva deriva dalla logica di Hegel. Fino a che punto l'intera strutturazione concettuale del *Capitale* sia costruita su questa distinzione, è cosa che qui purtroppo non può essere discussa. Anche questa distinzione tra rappresentazione e concetto deriva da Hegel.

[11] *Ivi*, III, II, p. 352 [trad. it., III, 3, p. 228].

tale e costituita soltanto di capitalisti e proletari. D'altro lato, non appena questa impostazione produce qualche risultato, non appena questo mondo fenomenico sembra coagularsi nella teoria, il risultato così ottenuto viene immediatamente dissolto come mera apparenza, come riflesso rovesciato di rapporti rovesciati, riflesso che è « soltanto l'espressione cosciente del movimento apparente ».

Solo operando questa connessione, nella quale i fatti singoli della vita sociale vengono integrati in una *totalità* come momenti dello sviluppo storico, diventa possibile una conoscenza dei fatti come conoscenza della *realtà*. Questa conoscenza prende le mosse dalle determinazioni or ora caratterizzate, semplici e pure, che sono — nel mondo capitalistico — immediate e naturali, per procedere, a partire da esse, alla conoscenza della totalità concreta, come riproduzione nel pensiero della realtà. Questa totalità concreta non è data affatto immediatamente al pensiero. « Il concreto è concreto — dice Marx — perchè è la sintesi di molte determinazioni, quindi unità del molteplice ».[12] L'idealismo soggiace qui ad un'illusione, scambiando questo processo di riproduzione nel pensiero della realtà con il processo in cui si struttura la realtà stessa. Infatti, « nel pensiero esso appare come processo di sintesi, come risultato, non come punto di partenza, benché esso sia il vero punto di partenza e perciò anche il punto di partenza dell'intuizione e della rappresentazione ». Il materialismo volgare invece — per quanto possa assumere una maschera di modernità, come nel caso di Bernstein e di altri — resta prigioniero della riproduzione delle determinazioni immediate, delle determinazioni semplici della vita sociale. Esso crede di essere particolarmente « esatto » quando le assume semplicemente senza analisi ulteriore, senza sintesi nella totalità concreta, quando le mantiene nel loro astratto isolamento e le spiega unicamente mediante leggi astratte, non riferite alla totalità concreta. « La rozzezza e l'assenza del concetto — dice Marx — stá proprio nel fatto di porre in relazione tra loro in modo accidentale, di inserire in un contesto me-

[12] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p., XXXVI [trad. it. p. 188].

ramente riflessivo, cose che sono organicamente connesse ».[13]

La rozzezza e l'assenza del concetto di tali contesti della riflessione consiste anzitutto nel fatto che esse occultano il carattere storico e transitorio della società capitalistica e queste determinazioni appaiono come categorie atemporali, eterne, comuni a tutte le forme sociali. Benché ciò abbia la sua manifestazione più evidente nell'economia borghese, ben presto anche il marxismo volgare ha seguito la stessa strada. Non appena si è minata la validità del metodo dialettico e quindi scosso il dominio metodologico della totalità sui momenti singoli; non appena le parti non hanno più trovato nell'intero il loro concetto e la loro verità, e l'intero è stato invece allontanato come privo di carattere scientifico dallo ambito della considerazione oppure ridotto a mera « idea » o « somma » delle parti, il contesto riflessivo delle parti isolate si è necessariamente presentato come legge atemporale di ogni società umana. Infatti, l'asserzione di Marx secondo la quale « i rapporti di produzione di ogni società formano un intero »,[14] è la premessa metodologica e la chiave della conoscenza *storica* delle relazioni sociali. Ogni categoria singola isolata può infatti essere pensata e trattata in questo isolamento, come se fosse sempre presente nell'intero sviluppo sociale (e qualora non fosse reperita in una data società, si tratterebbe appunto di un'« eccezione » che conferma la regola). La differenza reale dei gradi dello sviluppo sociale si estrinseca molto meno chiaramente ed univocamente nelle modificazioni a cui sono sottoposte questi momenti singoli parziali isolati, che nelle modificazioni subite dalla *loro funzione* nel processo complessivo della storia, dal loro rapporto con l'intero della società.

[13] *Ivi*, p. XIX [trad. it. p. 176]. Anche la categoria del contesto riflessivo deriva dalla logica hegeliana.

[14] *Elend der Philosophie*, p. 91 [K. Marx, *Miseria della filosofia*, trad. it. a cura di F. Rodano, Roma, Edizioni Rinascita, 1950, p. 89].

Questa considerazione dialettica della totalità, che in apparenza si allontana così nettamente dalla realtà immediata, che in apparenza costruisce la realtà in modo così « non-scientifico », è l'unico metodo per cogliere la realtà e riprodurla nel pensiero. La totalità concreta è quindi la categoria autentica della realtà.[15] La giustezza di questa concezione si rivela tuttavia chiaramente soltanto quando poniamo al centro della nostra attenzione il sostrato reale, materiale del nostro metodo, la società capitalistica, con l'antagonismo che le è immanente tra forze di produzione e rapporti di produzione. Il metodo delle scienze della natura, l'ideale metodologico di ogni scienza riflessiva e di ogni revisionismo, non conosce alcuna contraddizione, alcun antagonismo nel proprio materiale. Se tra singole teorie sussiste qualche contraddizione, ciò è soltanto un segno del grado ancora imperfetto finora raggiunto dalla conoscenza. Le teorie che sembrano contraddirsi a vicenda debbono trovare in queste contraddizioni i loro limiti ed essere perciò sussunte, dopo aver subito opportune trasformazioni, all'interno di teorie più generali, dalle quali le contraddizioni sono definitivamente scomparse. In rapporto alla realtà sociale, invece, queste contraddizioni non sono segni di una comprensione scientifica della realtà ancora imperfetta, ma *appartengono piuttosto inseparabilmente all'essenza della realtà stessa, alla essenza della società capitalistica*. Nella conoscenza dell'intero esse non vengono superate al punto da *cessare* di essere contraddizioni. All'opposto: esse vengono comprese come contraddizioni necessarie, come fondamenti antagonistici di questo ordinamento della produzione. La teoria, come conoscenza della totalità, può mostrare una via per il superamento

[15] Vorremmo qui richiamare l'attenzione di quei lettori che sono più particolarmente interessati alle questioni metodologiche che anche nella logica hegeliana il problema del rapporto dell'intero con le parti forma la transizione dialettica dall'esistenza alla realtà, dove va notato che la questione che viene là trattata del rapporto tra interno ed esterno concerne anch'essa la totalità. *Werke*, IV, pp. 156 sgg. (Le citazioni della *Logica* hegeliana sono tutte tratte dalla seconda edizione).

di queste contraddizioni, per la loro soppressione, solo in quanto indica quelle *tendenze reali* del processo di sviluppo sociale che, nel corso di questo sviluppo, sono destinate a sopprimere *realmente* queste contraddizioni nella realtà sociale.

Da questo punto di vista, la stessa contesa tra il metodo dialettico ed il metodo « critico » (o materialistico-volgare, machistico, ecc.) è un problema sociale. L'ideale conoscitivo delle scienze naturali che, applicato alla natura, serve appunto unicamente al progresso della scienza, quando viene riferito allo sviluppo sociale, si presenta come mezzo della lotta ideologica della borghesia. Per essa è una questione di vita, da un lato, apprendere il proprio ordinamento produttivo come se la sua forma fosse determinata da categorie valide al di fuori del tempo, quindi destinate dalle leggi eterne della natura e della ragione ad una eterna permanenza, dall'altro valutare come meri fenomeni di superficie, anziché come inerenti all'essenza di questo ordinamento della produzione, le contraddizioni che inevitabilmente riemergono. Il metodo dell'economia classica sorse da quest'esigenza ideologica, ma trovò anche i propri limiti in quanto scienza in questa struttura della realtà sociale, nel carattere antagonistico della produzione capitalistica. Ad esempio, quando un pensatore del rango di Ricardo nega la « necessità di un'estensione del mercato con l'estensione della produzione e la crescita del capitale », egli lo fa (certo, in modo psicologicamente inconsapevole), per non essere costretto ad ammettere la necessità delle crisi nelle quali viene alla luce l'antagonismo della produzione capitalistica — ad ammettere, dunque, che « il modo di produzione borghese contiene un limite per il libero sviluppo delle forze di produzione ».[16] Ciò che qui accade ancora in buona fede, nell'economia volgare si trasforma in cosciente e menzognera apologia della società borghese. Il marxismo volgare, in quanto cerca di allontanare coerentemente il metodo dialettico dalla scienza proletaria o almeno di affinarlo « criticamente », raggiunge — lo voglia o no — gli stessi risultati. Così — ed è questo l'esempio, più grottesco — Max Adler, che

[16] K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, II, II, pp. 305-309.

vorrebbe separare criticamente la dialettica come metodo, come movimento del pensiero, dalla dialettica dell'essere, come metafisica e questa « critica » giunge al suo apice quando arriva a distinguere nettamente da entrambe la dialettica come un « frammento di scienza positiva », « alla quale soprattutto si pensa quando nel marxismo si parla di una dialettica reale ». Questa dialettica, che dovrebbe essere meglio definita come « antagonismo », « non fa altro che constatare la presenza di una contrapposizione tra l'interesse proprio dell'individuo e le forme sociali nelle quali esso è confinato ».[17] L'antagonismo obbiettivamente economico, che si esprime nelle *lotte di classe,* si risolve così in un conflitto tra *individuo e società*, a partire dal quale non è possibile intendere come necessario né il sorgere né la problematicità ed il tramonto della società capitalistica: e si approderà perciò, volenti e nolenti, ad una filosofia kantiana della storia. In secondo luogo, anche in questo caso, la struttura della società borghese viene fissata come forma unilaterale della società in generale. Infatti, il problema centrale messo in luce della « reale dialettica », o meglio « antagonismo », non è altro che una delle forme tipiche nelle quali il carattere antagonistico dell'ordinamento sociale capitalistico giunge ad espressione ideologica. Che poi quest'eternizzazione del capitalismo avvenga a partire dalla base economica oppure dalle formazioni ideologiche, che essa sia ingenua e sprovveduta oppure criticamente raffinata, il risultato resta sostanzialmente lo stesso.

In questo modo, con il rifiuto o il dissolvimento del metodo dialettico va perduta al tempo stesso la conoscibilità della storia. Con ciò non si intende affermare che senza il metodo dialettico non possano essere descritte oppure possano essere descritte meno esattamente singole personalità o epoche della storia. Si tratta piuttosto del fatto che in questo modo diventa impossibile comprendere la storia come *processo unitario.* (Quest'impossibilità si rivela nella scienza borghese, da un lato, nella forma di costruzioni sociologiche astratte della storia, come quelle alla Comte o alla Spencer, le cui interne contraddizioni sono state convincentemente

[17] *Marxistische Probleme*, p. 77.

esposte dalla moderna teoria borghese della storia, e con particolare acutezza da Rickert, d'altro lato nell'istanza di una « filosofia della storia », il cui rapporto con la realtà storica si ripresenta come un problema metodologicamente insolubile). Il contrasto tra descrizione di un aspetto parziale della storia e della storia come processo unitario non è tuttavia una differenza di ambito, come nel caso della storia particolare e universale, ma un contrasto metodico, un contrasto di punti di vista. La questione di una comprensione unitaria del processo storico emerge necessariamente nella trattazione di ogni epoca, di ogni ambito parziale di ricerca, ecc. Qui appare l'importanza decisiva della considerazione dialettica della totalità. Infatti, è senz'altro possibile che qualcuno conosca e descriva un certo evento storico in modo sostanzialmente corretto, senza essere per questo in grado di cogliere ciò che questo evento è nella sua realtà effettiva, nella sua funzione reale nell'intero storico cui appartiene; quindi senza comprenderlo nell'unità del processo storico. Un esempio molto caratteristico di ciò è la presa di posizione di Sismondi rispetto al problema della crisi.[18] Egli è fallito in ultima analisi perché, nonostante la sua acuta critica del capitalismo, è rimasto ancora legato alle forme capitalistiche di oggettualità e per questo, pur avendo correttamente riconosciuto le tendenze immanenti dello sviluppo, sia della produzione che della distribuzione, le ha poi intese come complessi dinamici reciprocamente indipendenti, « non comprendendo che i rapporti di distribuzione sono soltanto rapporti di produzione *sub alia specie* ». Cosicché egli rincorre nella medesima sorte già toccata alla falsa dialettica di Proudhon; egli « trasforma i diversi frammenti della società in altrettante società per sé ».[19]

La categoria della totalità non sopprime dunque — lo ripetiamo — i suoi momenti in un'unitarietà indifferenziata, in un'identità. La forma fenomenica della loro indipendenza, della loro legalità autonoma, che essi posseggono nell'ordinamento capitalistico di produzione, si scopre come mera apparenza in quanto si trovano l'uno con l'altro in un rapporto dialettico-dinamico e vengono perciò concepiti come

[18] *Theorien über den Mehrwert*, III, p. 55, pp. 93-94.
[19] *Elend der Philosophie*, p. 92 [trad. it. p. 90].

momenti dialettico-dinamici di un intero, che è esso stesso dialettico-dinamico. « Il risultato a cui perveniamo — dice Marx — non è il fatto che produzione, distribuzione, scambio, consumo sono identici, ma che essi formano i membri di una totalità, differenze all'interno di un'unità... Una certa forma di produzione determina quindi certe forme di consumo, di distribuzione e di scambio e *certi rapporti di questi diversi momenti tra loro*... Tra questi diversi momenti ha luogo un'interazione. E questo avviene in ogni intero organico ».[20]

Ma non bisogna neppure arrestarsi alla categoria dell'interazione. Se essa fosse intesa unicamente come un influsso causale bilaterale tra due oggetti altrimenti immodificabili, non faremmo un solo passo avanti verso la conoscenza della realtà sociale rispetto alle serie causali univoche del materialismo volgare (od ai rapporti funzionali del machismo, ecc.). Interazione ha luogo anche, ad esempio, nel caso di una palla da biliardo in quiete che viene colpita da un'altra palla in moto: la prima entra in movimento, la seconda viene deviata dalla sua direzione originaria a causa dell'urto, ecc. L'interazione, così come noi la intendiamo, deve andare oltre il reciproco influsso di oggetti *altrimenti immodificabili*. Ciò avviene proprio nel suo riferirsi all'intero: il rapporto con l'intero diventa la determinazione che definisce la *forma di oggettualità* di ogni oggetto della conoscenza; ogni modificazione essenziale, rilevante per la conoscenza, si esprime come modificazione del rapporto con l'intero e quindi come modificazione della stessa forma di oggettualità.[21] Marx ha espresso chiaramente quest'idea in innumerevoli luoghi della sua opera. Mi limito a citare uno dei passi più noti: « Un negro è un negro. Solo in determinate condizioni egli diventa uno *schiavo*. Una macchina filatrice di cotone è una macchina per filare il cotone. Soltanto in determinate condizioni essa

[20] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. XXXIV [trad. it. p. 186-7].

[21] L'opportunismo particolarmente raffinato di Cunow si dimostra nel fatto che egli — nonostante la sua approfondita conoscenza degli scritti di Marx — trasforma insensibilmente il concetto di intero (interezza, totalità) in quello di « somma », sopprimendo così ogni rapporto dialettico. Cfr. *Die marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, II, pp. 155-157.

diventa *capitale*. Sottratta a queste condizioni, essa non è capitale, allo stesso modo che l'oro in sé e per sé non è *denaro* e lo zucchero non è il *prezzo* dello zucchero ».[22] Questa ininterrotta modificazione delle forme di oggettualità di tutti i fenomeni sociali nella loro interazione dialettica, l'origine della conoscibilità di un oggetto dalla sua funzione nella totalità *determinata* nel quale esso funge, tutto ciò fa sì che la considerazione dialettica della totalità — ed essa sola! — sia in grado di comprendere *la realtà come accadere sociale*. Infatti, soltanto in questo caso si dissolvono quelle forme feticistiche dell'oggettualità che la produzione capitalistica produce necessariamente in un'apparenza che non cessa di essere tale per il fatto di essere riconosciuta come necessaria. I loro contesti riflessivi, le loro « legalità » che sorgono appunto altrettanto necessariamente da questo terreno, celando tuttavia i contesti reali degli oggetti, si presentano come le rappresentazioni necessarie degli agenti dell'ordinamento capitalistico di produzione. Esse sono quindi oggetti di conoscenza, ma l'oggetto che in esse e per mezzo di esse viene conosciuto, non è lo stesso ordinamento capitalistico della produzione, ma l'ideologia della classe in esso predominante.

Solo la lacerazione di questi veli rende possibile la conoscenza storica. Infatti, le determinazioni riflessive delle forme feticistiche dell'oggettualità hanno appunto la funzione di far apparire i fenomeni della società capitalistica come essenze sovra-temporali. La conoscenza della reale oggettualità di un fenomeno, del suo carattere storico e della sua funzione reale nell'intero sociale formano dunque un atto indiviso della conoscenza. Quest'unità viene lacerata da un'impostazione apparentemente scientifica. Così, la conoscenza della differenza — fondamentale per l'economia — tra capitale costante e capitale variabile viene resa possibile solo dal metodo dialettico; l'economia classica non fu in grado di andare al di là della distinzione tra capitale fisso e capitale circolante. E ciò non a caso. Infatti « il capitale variabile è soltanto una forma storica particolare nella quale

[22] *Lohnarbeit und Kapital*, pp. 24-25 [K. MARX, *Lavoro salariato e capitale*, trad. it. a cura di V. Vitello, Roma, Editori Riuniti, 1960, p. 47].

si presenta il fondo dei mezzi di sussistenza ossia il fondo di lavoro del quale l'operaio abbisogna per il proprio mantenimento e la propria riproduzione, e che egli deve sempre produrre e riprodurre da sé in tutti i sistemi della produzione sociale. Il fondo di lavoro gli affluisce costantemente in forma di mezzi di pagamento del suo lavoro soltanto perché il suo proprio prodotto si allontana da lui costantemente in forma di capitale... La forma di merce del prodotto e la forma di denaro della merce travestono la transazione ».[23]

Questa funzione occultante della realtà che è propria dell'apparenza feticistica che avviluppa tutti i fenomeni della società capitalistica non si limita tuttavia a celare il suo carattere storico, cioè la sua provvisorietà e transitorietà. O meglio: *questo* occultamento diventa possibile solo per il fatto che tutte le forme di oggettualità nelle quali immediatamente e necessariamente si manifesta all'uomo della società capitalistica il suo mondo circostante, e dunque in primo luogo le categorie economiche, occultano la loro propria essenza come forme di oggettualità, come categorie dei *rapporti degli uomini tra loro*, presentandosi come cose e come rapporti tra cose. Perciò, per aprire la via alla conoscenza della realtà, il metodo dialettico non deve soltanto lacerare i veli dell'eternità delle categorie, ma anche della loro cosalità. « L'economia — dice Engels nella sua recensione alla *Critica dell'economia politica* di Marx — non tratta di cose, ma di rapporti tra persone e, in ultima istanza, tra classi; questi rapporti sono tuttavia costantemente *legati alle cose ed appaiono come cose* ».[24] Con questa conoscenza solo la considerazione della totalità, propria del metodo dialettico, si rivela come conoscenza della realtà dell'accadere sociale. Il rapporto dialettico delle parti con l'intero potrebbe ancora sembrare una mera determinazione intellettuale e metodologica, nella quale non avrebbero modo di emergere le categorie che costituiscono realmente la realtà sociale, così come nelle determinazioni riflessive dell'econo-

[23] *Kapital*, Hamburg 1914, I, p. 530 [trad. it., I, 3, p. 11].

[24] Cfr. il saggio *La reificazione e la coscienza del proletariato* [Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, trad. it. cit. Appendice (Recensione di Engels), p. 207].

mia borghese; ed in tal caso la sua superiorità su queste ultime si ridurrebbe ad una questione puramente metodologica. La differenza è tuttavia molto più profonda e di principio. Infatti, poichè in ogni categoria economica viene in primo piano, reso cosciente e portato al suo concetto, un determinato rapporto tra gli uomini ad un certo grado del loro sviluppo sociale, il movimento della stessa società umana nella sua interna legalità può essere concepito soltanto, ad un tempo, come prodotto degli uomini stessi e di forze che, sorte dai loro rapporti, si sono sottratte al loro controllo. Le categorie economiche diventano dunque dialettico-dinamiche in un senso duplice. Esse si trovano l'una con l'altra in un'interazione vivente come categorie « puramente » economiche e contribuiscono alla conoscenza di una certa sezione temporale dello sviluppo sociale. Ma in quanto esse sono sorte dai rapporti umani ed operano nel processo della loro trasformazione, il corso dello sviluppo stesso diviene visibile in questo loro rapporto reciproco con il sostrato reale della loro efficacia. Cioè, la produzione e la riproduzione di una determinata totalità economica, la cui conoscenza è il compito della scienza, si converte necessariamente, trascendendo senza dubbio l'economia « pura » e ciononostante senza riferirsi ad alcuna forza trascendente, nel processo di produzione e di riproduzione di una determinata società nella sua interezza. Marx ha spesso posto nettamente e chiaramente in rilievo questo carattere della conoscenza dialettica. Ad esempio: « Il processo di produzione capitalistico, considerato nel suo nesso complessivo, cioè considerato come processo di riproduzione, non produce dunque solo plusvalore, ma produce e riproduce il rapporto capitalistico stesso: da una parte il capitalista, dall'altro l'operaio salariato ».[25]

[25] *Kapital*, I, p. 541 [trad. it., I, 3, p. 22].

Ma questo porre se stesso, questo prodursi e riprodursi è appunto: la *realtà*. Già Hegel ha riconosciuto chiaramente ciò e lo ha espresso in una forma affine a quella di Marx, anche se ancora troppo astratta, che fraintende se stessa e che si presta perciò ad essere fraintesa. « Ciò che è reale è necessario in sé », egli dice nella sua *Filosofia del diritto*. « La necessità consiste in ciò: che la totalità è divisa nelle differenze concettuali, e che questa cosa divisa dà una stabile e perdurante determinatezza, che non è morta, ma si produce sempre nella scomposizione ».[26] Ma proprio a questo punto, dove giunge a chiara espressione la profonda affinità tra il materialismo storico e la filosofia di Hegel in rapporto al problema della realtà, alla funzione della teoria come *autoconoscenza della realtà*, si deve al tempo stesso richiamare, anche se brevemente, l'attenzione su ciò che li separa in modo non meno decisivo. Si tratta ancora una volta del problema della realtà, dell'unità del processo storico. Marx rimprovera ad Hegel (ed in misura anche maggiore ai suoi seguaci che ricadono sempre più sulle posizioni di Fichte e di Kant) di non aver realmente superata la dualità tra pensiero ed essere, teoria e praxis, soggetto ed oggetto, affermando che la sua dialettica, come dialettica interna, reale del processo storico, è una mera apparenza; che egli, proprio nel punto decisivo, non è andato al di là di Kant; che la sua conoscenza è solo una conoscenza *di* una materia — in se stessa estranea all'essenza — ma non è l'autoriconoscersi di *questa* materia, della società umana. « Già in Hegel lo spirito assoluto della storia ha nella massa il suo materiale e solo nella filosofia la sua espressione adeguata. Il filosofo appare tuttavia solo come l'organo in cui lo spirito assoluto che fa la storia, arriva alla coscienza al termine del movimento, a cose fatte. La parte del filosofo nella storia si riduce a questa coscienza che sopraggiunge alla fine, poichè lo spirito

[26] Aggiunta al § 270. *Philosophische Bibliothek*, p. 354 (G. G. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di F. Messineo, Bari, Laterza, 1954, p. 373).

assoluto compie *inconsapevolmente* il movimento reale. Il filosofo viene dunque *post festum* ». Hegel dunque solo apparentemente fa fare la storia allo spirito assoluto come spirito assoluto. « Poiché solo *post festum*, nel filosofo, lo spirito assoluto perviene alla coscienza come spirito creatore del mondo, la sua costruzione della storia esiste solo nella coscienza, nell'opinione e nell'idea del filosofo, solo nell'immaginazione speculativa ».[27] Questa mitologia del concetto propria dell'hegelismo è stata definitivamente liquidata dall'attività critica del giovane Marx.

Ma non è un caso che la filosofia con la quale Marx si è misurato sino a giungere all'« autocomprensione » era già un movimento regressivo — diretto a Kant — dell'hegelismo, un movimento che si serviva delle oscurità e delle incertezze interne di Hegel stesso per eliminare dal metodo gli elementi rivoluzionari, per far concordare i contenuti reazionari, la mitologia reazionaria del concetto, le sopravvivenze della dualità contemplativa di pensiero ed essere con la filosofia omogeneamente reazionaria della Germania di allora. Assumendo l'aspetto più avanzato del metodo hegeliano, la dialettica come conoscenza della realtà, Marx non si è soltanto nettamente distinto dai seguaci di Hegel, ma ha contemporaneamente operato una scissione all'interno della stessa filosofia hegeliana. Egli ha accentuato al massimo, con estrema consequenzialità, la tendenza storica che si nasconde nella filosofia di Hegel, ha trasformato radicalmente tutti i fenomeni della società e dell'uomo associato in problemi storici, mentre ha indicato concretamente il sostrato reale dello sviluppo storico rendendolo metodologicamente fecondo. Fu così che la filosofia hegeliana, riportata a quest'unità di misura, da Marx stesso scoperta ed elaborata metodologicamente, rivelò la propria inadeguatezza. In fondo, le sopravvivenze mitologizzanti dei « valori eterni » che Marx eliminò nella dialettica, si trovano sullo stesso piano della filosofia della riflessione, contro la quale Hegel ha aspramente e lungamente lottato per tutta la vita, mettendo in opera l'intero suo metodo filosofico, l'idea del processo e

[27] *Nachlass*, II, p. 187 [K. Marx, *Sacra Famiglia*, trad. it. E. Cantimori, Roma, Edizioni Rinascita, 1954, p. 92].

della totalità concreta, della dialettica e della storia. La critica marxiana ad Hegel è quindi la continuazione diretta e lo sviluppo di quella critica che Hegel stesso ha esercitato nei confronti di Kant e Fichte.[28] Così, da un lato, sorse il metodo dialettico di Marx come sviluppo coerente di ciò a cui tendeva Hegel stesso, ma che non venne da lui concretamente raggiunto. E dall'altro, rimase il corpo morto del sistema scritto come bottino dei filologi e dei fabbricanti di sistemi.

Ma il punto della separazione è la realtà. Hegel non seppe giungere sino alle forze reali che muovono la storia. In parte, perché al tempo in cui si veniva formando il suo sistema, queste forze non erano ancora chiare ed abbastanza visibili. Egli fu indotto perciò a considerare come autentici veicoli dello sviluppo storico i popoli e la loro coscienza (il cui sostrato reale nella sua struttura non unitaria non fu colto da Hegel e venne perciò da lui mitologizzata come « spirito del popolo »). In parte perché egli stesso — nonostante i suoi energici sforzi in direzione opposta — rimase prigioniero dell'impostazione platonico-kantiana, della dualità tra pensiero ed essere, tra materia e forma. Benché egli sia stato il vero scopritore del significato della totalità concreta, benché il suo pensiero fosse anche costantemente diretto al superamento di ogni astrattezza, tuttavia la materia restò per lui — nello stile del più genuino platonismo — affetta dalla « macchia della determinatezza ». E queste ten-

[28] Non può destar sorpresa il fatto che, proprio in questo punto in cui Marx ha radicalmente superato Hegel, Cunow tenti ancora una volta di correggere Marx mediante un Hegel inteso secondo un'orientazione kantiana. Alla concezione puramente storica dello stato in Marx, egli contrappone lo stato hegeliano come « valore eterno », i cui « errori », un'espressione sotto la quale si deve intendere le funzioni che esso esercita come strumento dell'oppressione classista, debbono valere soltanto come « cose della storia » « che non hanno alcun senso decisivo in rapporto all'essenza, determinazione e finalità dello stato ». Che (per Cunow) Marx si trovi in una posizione più arretrata di quella di Hegel dipende dal fatto che egli ha considerato questo problema « dal punto di vista politico e non da quello dei sociologi », *op. cit.*, p. 308. Si vede qui che per gli opportunisti non esiste il totale superamento della filosofia hegeliana; quando essi non regrediscono al materialismo volgare o a Kant, utilizzano tuttavia i contenuti reazionari della filosofia hegeliana dello Stato per espungere la dialettica rivoluzionaria dal marxismo, per eternizzare nel pensiero la società borghese.

denze contrastanti che si trovano fra loro in conflitto non poterono arrivare nel suo sistema ad una chiarificazione concettuale. Spesso esse si trovano immediatamente accostate, in una contraddittorietà che non riesce a confermarsi; e l'equilibrio (apparentemente) definitivo che esse trovarono nel sistema dovette di conseguenza essere rivolto prima al passato che al futuro.[29] Non vi è da meravigliarsi se la scienza borghese ha ben presto messo in rilievo come essenziali proprio queste pagine di Hegel e le ha portate ad ulteriore sviluppo. Ma proprio per questo il nucleo rivoluzionario del suo pensiero, anche da parte marxista, venne pressoché completamente occultato.

In una mitologia del concetto si esprime sempre soltanto, sul piano del pensiero, l'inafferrabilità da parte degli uomini di un fatto fondamentale della loro esistenza — un fatto che ha conseguenze alle quali essi non si possono sottrarre. La incapacità di penetrare nell'oggetto stesso trova espressione intellettuale in forze motrici trascendenti, che costruiscono e strutturano in modo mitologico la realtà, il rapporto tra gli oggetti, i nostri rapporti con essi, il loro modificarsi nel processo storico. Quando Marx ed Engels hanno riconosciuto « la produzione e la riproduzione della vita reale come il momento in ultima analisi determinante nella storia »,[30] hanno in questo modo acquisito anzitutto la possibilità ed il punto di vista per togliere di mezzo qualsiasi mitologia. Lo spirito assoluto di Hegel era l'ultima di queste grandiose forme mitologiche, una forma nella quale trovava già espressione l'intero ed il suo movimento — anche se senza coscienza della sua essenza reale. Nel momento in cui la ragione, « che

[29] Molto caratteristica a questo proposito è la posizione di Hegel rispetto all'economia politica (*Filosofia del diritto*, § 189). Egli si rende chiaramente conto del suo problema metodologico fondamentale, del problema cioè del caso e della necessità (in modo del tutto analogo ad Engels, *Ursprung der Familie*, pp. 183-184 e *Feuerbach*, p. 44). Ma è del tutto incapace di scorgere il significato fondamentale del sostrato materiale dell'economia, il rapporto degli uomini fra loro; esso resta per lui un « formicare arbitrario » e le sue leggi hanno una « somiglianza con il sistema planetare », *op. cit.*, p. 336 [trad. it. cit., pp. 354-355. Aggiunta al § 189].

[30] Lettera di Engels a J. Bloch, 21. IX, 1890. *Dokumente des Sozialismus*, II, p. 71.

è sempre esistita, ma non sempre in forma razionale »,[31] ha raggiunto questa forma nel materialismo storico mediante la scoperta del suo vero sostrato, della base a partire dalla quale la vita umana può essere realmente cosciente di se stessa, se da un lato la teoria hegeliana viene soppressa, dall'altro si realizza proprio il programma della sua filosofia della storia. Come sottolinea Hegel,[32] all'opposto che nel caso della natura, nella quale « la modificazione è un circolo, ripetizione dell'uguale », la modificazione della storia « non procede alla superficie, ma nel concetto. È il concetto stesso che viene giustificato ».

V

Solo in questo contesto il punto di partenza del materialismo storico: « non è la coscienza dell'uomo che determina il suo essere, ma all'inverso è il suo essere sociale che determina la sua coscienza », può andare al di là della sfera puramente teoretica e trasformarsi in problema della praxis. Infatti, solo qui dove il nucleo dell'essere si è scoperto come accadere sociale, l'essere può apparire come prodotto, finora rimasto certamente inconsapevole, dell'attività umana, e quest'attività può a sua volta apparire come l'elemento determinante della trasformazione dell'essere. I puri rapporti naturali o le forme sociali mistificate come rapporti naturali si trovano dinanzi all'uomo come dati rigidi, finiti, immodificabili nella loro essenza; l'uomo può al massimo utilizzare le loro leggi o affermare le loro strutture oggettuali, ma in nessun caso egli è in grado di rovesciarle. D'altro lato, una simile comprensione dell'essere sospinge la possibilità della praxis nella coscienza individuale. La praxis diventa forma di attività dell'individuo isolato: si trasforma in etica. Il

[31] *Nachlass*, I, p. 381.
[32] *Die Vernunft der Geschichte*, Phil. Bib., I, pp. 133-134.

tentativo di Feuerbach di superare Hegel è, su questo punto, fallito: come l'idealismo tedesco e molto più di Hegel stesso, egli si è arrestato all'individuo isolato della « società borghese ».

L'istanza di Marx, secondo la quale si deve intendere la « sensibilità », l'oggetto, la realtà come attività umana sensibile,[33] significa una presa di coscienza dell'uomo su se stesso come essere sociale, sull'uomo in quanto — nello stesso tempo — è soggetto ed oggetto dell'accadere storico-sociale. L'uomo della società feudale non poteva diventare cosciente di sé come essere sociale, in quanto i suoi stessi rapporti sociali possedevano ancora per molti aspetti un carattere naturale, perché la società stessa nella sua totalità non era organizzata unitariamente al punto da abbracciare nella propria unitarietà tutti i rapporti tra uomo e uomo, in modo tale da potere apparire alla coscienza come *la* realtà dell'uomo (la questione della struttura e dell'unità della società feudale esorbita dal nostro tema). La società borghese compie questo processo di socializzazione della società. Il capitalismo abbatte sia le barriere spazio-temporali tra paesi e territori, sia le pareti divisorie di natura giuridica tra le stratificazione degli stati sociali. Nel suo mondo di uguaglianza formale di tutti gli uomini scompaiono sempre più quei rapporti economici che hanno regolato direttamente il ricambio organico tra uomo e natura. L'uomo diventa — nel vero senso della parola — essere sociale. La società *la* realtà stessa dell'uomo.

In questo modo la conoscenza della società come realtà diventa possibile solo sul terreno del capitalismo, della società borghese. Tuttavia, la classe che si presenta come veicolo storico di questo rivolgimento, la borghesia, compie ancora inconsciamente questa sua funzione: le forze sociali che essa ha liberato, quelle forze che a loro volta la hanno portata al potere, si contrappongono ad essa come una seconda natura, ancora più inanimata ed impenetrabile di quella

[33] *Feuerbach*, pp. 61-64 [Marx, *Tesi su Feuerbach*, trad. it. in F. Engels, *Ludovico Feuerbach ed il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, ed. cit. p. 63].

del feudalesimo.[34] Soltanto con l'apparire del proletariato giunge a compimento la conoscenza della realtà sociale. E questo proprio per il fatto che si è trovato nel punto di vista di classe del proletariato il punto a partire dal quale la società diventa visibile come intero. Solo perché per il proletariato è un bisogno di vita, una questione di esistenza, ottenere la massima chiarezza sulla propria situazione di classe; solo perché questa situazione diventa comprensibile unicamente nella conoscenza dell'intera società — conoscenza che è l'indispensabile premessa delle sue azioni, — nel materialismo storico è sorta ad un tempo la teoria delle « condizioni per la liberazione del proletariato » e la teoria della realtà del processo complessivo dello sviluppo sociale. L'unità tra la teoria e la praxis è quindi soltanto l'altro lato della situazione storico-sociale del proletariato: dal punto di vista del proletariato, vengono a coincidere la conoscenza di sé e la conoscenza della totalità, ed esso è, al tempo stesso, soggetto ed oggetto della propria conoscenza.

Infatti, la destinazione a condurre lo sviluppo umano ad un livello più alto poggia, come Hegel ha giustamente notato (naturalmente in rapporto ai popoli), sul fatto che questi « gradi dello sviluppo esistono come *princìpi naturali immediati* » ed a quel popolo (cioè a quella classe) « al quale siffatto momento spetta come principio naturale, è affidato l'effettuazione del medesimo... ».[35] Quest'idea viene concretizzata da Marx con piena chiarezza a proposito dello sviluppo sociale: « Se gli scrittori socialisti attribuiscono al proletariato questa funzione di significato storico-universale, ciò non accade affatto... perché essi considerino i proletari come degli dei. Ma, al contrario perché nel proletariato pienamente sviluppato è fatta astrazione da ogni umanità, perfino dalla parvenza di umanità; perché nelle condizioni di vita del proletariato sono riassunte tutte le condizioni di vita dell'odierna società, nella loro forma più inumana; perché l'uomo nel proletariato ha perduto se stesso, ma, contemporaneamente, non solo ha acquistato la coscienza teorica di questa perdita, bensì è stato spinto direttamente dalla

[34] Sulle ragioni di una simile situazione si veda il saggio *Coscienza di classe*.

[35] *Rechtsphilosophie*, 346-347, loc. cit. p. 273 [trad. it. p. 287].

necessità ormai incombente, ineluttabile, assolutamente imperiosa — dall'espressione pratica della necessità — alla ribellione contro questa inumanità; ecco per quali ragioni il proletariato può e deve emanciparsi. Ma esso non può emanciparsi senza sopprimere le proprie condizioni di vita. Esso non può sopprimere le proprie condizioni di vita senza sopprimere tutte le condizioni di vita della società attuale, che si riassumono nella sua situazione ».[36] Perciò non bisogna separare l'essenza metodica del materialismo storico dalla « attività pratico-critica » del proletariato: entrambe sono momenti dello stesso processo di sviluppo della società. Ma per questo non bisogna neppure separare la conoscenza della realtà ottenuta mediante il metodo dialettico dal punto di vista classista del proletariato. L'impostazione « austromarxista » in rapporto alla separazione metodologica della scienza « pura » del marxismo dal socialismo [37] è, come tutte le altre questioni analoghe, un falso problema. Infatti il metodo marxista, la dialettica materialistica come conoscenza della realtà, si produce soltanto a partire dal punto di vista di classe, dal punto di vista del proletariato in lotta. L'abbandono di questo punto di vista conduce lontano dal materialismo storico, come d'altra parte il suo conseguimento conduce direttamente nel cuore della lotta del proletariato.

Quest'emergenza del materialismo storico dal principio di vita « immediato, naturale » del proletariato, il fatto che dal suo punto di vista di classe possa derivare la conoscenza della realtà come totalità, non significa tuttavia per nulla che questa conoscenza o l'atteggiamento metodologico verso di essa sia già dato immediatamente e naturalmente al proletariato come classe (ed ancor meno ai singoli proletari). Al contrario. Il proletariato è certamente il soggetto conoscente di questa conoscenza della realtà sociale nella sua interezza. Ma non è un soggetto conoscente nel senso del metodo kantiano, dove il soggetto viene definito come ciò che non può mai essere oggetto. Esso non è uno spettatore disinteressato di questo processo. Il proletariato non è una mera parte

[36] *Nachlass*, II, p. 133 [*Sacra famiglia*, trad. it. cit., p. 41].
[37] R. HILFERDING, *Das Finanzkapital*, pp. VIII-IX [*Il capitale finanziario*, trad. it. a cura di V. Lermonti e S. Vertone, Milano, Feltrinelli, 1961, pp., 5-6].

attiva di questo intero, ma il crescere e lo svilupparsi della sua conoscenza da un lato e, dall'altro, il suo stesso crescere e svilupparsi nel corso della storia sono soltanto due aspetti del medesimo processo reale. Non solo la classe stessa si « è formata in classe » solo a poco a poco, nella costante lotta sociale, a cominciare dalle azioni spontanee, incoscienti, della difesa immediata e disperata (e la distruzione delle macchine è un esempio particolarmente evidente di questa situazione iniziale). Anche la coscienza della realtà sociale, della propria situazione di classe e della destinazione storica che sorge da essa, il metodo della concezione materialistica della storia sono prodotti dello stesso processo di sviluppo, che il materialismo storico — per la prima volta nella storia — ha riconosciuto adeguatamente e nella sua realtà.

La possibilità del metodo marxista è dunque sia un prodotto della lotta di classe, sia un risultato di natura politica o economica. Anche lo sviluppo del proletariato rispecchia la struttura interna della storia della società, da esso conosciuta — per la prima volta. « Il suo risultato appare quindi continuamente come il suo presupposto ed i suoi presupposti appaiono come suoi risultati ».[38] Il punto di vista metodologico della totalità, che abbiamo riconosciuto come problema centrale, come presupposto della conoscenza della realtà, è un prodotto della storia in un senso duplice. Anzitutto, solo attraverso quello sviluppo economico che ha prodotto il proletariato, attraverso la nascita del proletariato stesso (quindi ad un determinato grado dello sviluppo sociale), attraverso il mutamento di forma che interviene a questo punto del rapporto tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza della realtà sociale, è sorta in generale la possibilità formale oggettiva del materialismo storico come conoscenza. Ma in secondo luogo, questa possibilità formale è diventata reale solo nel corso dello sviluppo del proletariato stesso. Infatti, la possibilità di comprendere il senso del processo storico come immanente al processo storico stesso, anziché riferirlo ad un materiale in se stesso estraneo al senso come significazione (*Sinngebung*) trascendente, mitologica o di natura etica, presuppone che il prole-

[38] *Kapital*, III, II, p. 408 [trad. it., III, 3, p. 288].

tariato abbia una coscienza altamente sviluppata della propria situazione, che esso si trovi ad un grado relativamente alto di sviluppo — presuppone dunque una lunga evoluzione anteriore. Si tratta del cammino dall'utopia alla conoscenza della realtà; del cammino che conduce dalle posizioni trascendenti di scopi dei primi grandi pensatori del movimento operaio sino alla chiarezza della Comune del 1871: la classe operaia non ha « da realizzare alcun ideale », ma « soltanto porre in libertà gli elementi della società nuova »; del cammino che conduce dalla classe « rispetto al capitale » alla classe « per se stessa ».

Da questa prospettiva la separazione revisionistica tra il movimento ed il suo scopo finale, appare come regressione al livello più primitivo del movimento operaio. Infatti, lo scopo finale non è una condizione che in qualche modo attenda il proletariato, come « Stato del futuro », alla fine del movimento, indipendentemente da esso, dal cammino che esso percorre; una condizione che si può tranquillamente dimenticare nella lotta quotidiana o sulla quale al massimo può cadere l'accento nelle prediche domenicali come momento di edificazione di fronte alle cure quotidiane. Non vi è alcun « dover essere », alcuna « idea » che abbia una funzione regolativa rispetto al processo « reale ». Lo scopo finale è piuttosto quel *rapporto con l'intero* (con l'intero della società considerata come processo), attraverso il quale soltanto ogni momento singolo della lotta mantiene il suo senso rivoluzionario. Un rapporto che è inerente ad ogni momento, proprio nella sua più semplice e concreta quotidianità, ma che diventa reale solo in quanto si prende coscienza di esso; attraverso questo rapporto divenuto manifesto con l'intero, il momento della lotta quotidiana acquista realtà, si solleva dalla mera fattualità, dalla mera esistenza alla realtà effettiva. Ma non bisogna neppure dimenticare che ogni sforzo per mantenere puro lo « scopo finale » o l'« essenza » del proletariato, ecc., da qualsiasi contaminazione *in* ed *attraverso* il rapporto con l'esistenza capitalistica, conduce infine allo stesso allontanamento dalla comprensione della realtà, dalla « attività pratico-critica », alla stessa ricaduta nella dualità utopistica di soggetto ed oggetto, di teoria e praxis nella

quale ha condotto il revisionismo.[39]

Il pericolo pratico di qualsiasi concezione dualistica di questo genere si rivela nel fatto che va perduto il momento che dà una direzione alle *azioni*. Non appena, cioè, viene abbandonato quel terreno della realtà che può essere conquistato soltanto dal materialismo dialettico (ma che al tempo stesso deve essere continuamente riconquistato), non appena quindi ci si arresta al terreno « naturale » dell'esistenza, della mera empiria, della nuda e rozza empiria, il soggetto dell'azione e il *milieu* dei « fatti » nel quale esso deve agire, si contrappongono come princìpi nettamente separati e senza momenti di transizione. Ed è altrettanto poco possibile imporre al contesto concreto oggettivo dei fatti la volontà, il desiderio o la decisione soggettiva, come trovare nei fatti stessi un momento che dia una direzione alle azioni. Una situazione nella quale i « fatti » parlino univocamente *pro* o *contra* una determinata direzione dell'azione, non è mai esistita, non può esistere e non esisterà mai. E quanto più i fatti vengono coscienziosamente indagati — in questo loro isolamento, cioè nei loro contesti della riflessione — tanto meno essi sono in grado di indicare in modo univoco una direzione determinata. Va da sé che una decisione meramente soggettiva si infrange necessariamente contro la violenza dei fatti che operano in modo incomprensibile, secondo un automatismo « conforme a legge ». Così, proprio nel problema dell'agire, si mostra che soltanto la considerazione della realtà secondo il metodo dialettico è in grado di indicare una *direzione* alle azioni. L'autoconoscenza oggettiva e soggettiva del proletariato ad un determinato grado del suo sviluppo è al tempo stesso la conoscenza dello stato raggiunto sino a quel momento dallo sviluppo sociale. Nel contesto della realtà, nel rapporto di tutti i momenti parziali con le loro radici nell'intero, che si trovano in essi pur non essendo ancora state portate alla luce, si sopprime l'estraneità dei concetti così compresi: in essi diventano visibili quelle tendenze che spingono verso il centro della realtà, verso

[39] Cfr. la polemica di Zinoviev contro Guesde ed il suo atteggiamento di fronte alla guerra a Stoccarda: *Gegen den Strom*, pp. 470-471. Cfr. anche il libro di Lenin, *L'estremismo, malattia infantile del comunismo*.

ciò che si suole chiamare scopo finale. Ma in quanto questo scopo finale non si contrappone al processo come un ideale astratto, ma vive all'interno del momento concreto come momento della verità e della realtà, come senso concreto del livello particolare raggiunto, la sua conoscenza è appunto la conoscenza della direzione inconsapevolmente intrapresa dalle tendenze dirette all'intero: quella direzione che l'azione corretta — dal punto di vista e nell'interesse del processo complessivo, dell'emancipazione del proletariato — è chiamata a determinare concretamente in un dato momento.

Ma lo sviluppo sociale potenzia costantemente la tensione tra il momento parziale e l'intero. Proprio perché il senso immanente della realtà irraggia da essa con crescente chiarezza, il senso del divenire è sempre più profondamente inerente alla quotidianità e la totalità si immerge sempre più nella momentaneità spazio-temporale del fenomeno. Il cammino della coscienza nel processo della storia non si appiana, ma diventa all'opposto sempre più arduo, richiedendo una sempre maggiore responsabilità. Perciò, la funzione del marxismo ortodosso, il suo superamento del revisionismo e dell'utopismo non consiste nel liquidare una volta per tutte le false tendenze, ma in una lotta che continuamente si rinnova contro l'influenza corruttrice delle forme di pensiero borghesi sul pensiero del proletariato. Questa ortodossia non è custode delle tradizioni, ma un'annunciatrice costantemente desta del rapporto tra il momento presente ed i suoi compiti e la totalità del processo storico. In questo modo, mantengono un valore inalterato le parole del *Manifesto comunista* sui compiti dell'ortodossia e dei suoi portatori, i comunisti: « I comunisti si distinguono dagli altri partiti proletari solo per il fatto che da una parte essi mettono in rilievo e fanno valere gli interessi comuni, indipendenti dalla nazionalità, dell'intero proletariato, nelle varie lotte nazionali dei proletari; e dall'altra per il fatto che sostengono costantemente l'interesse del movimento complessivo, attraverso i vari stadi di sviluppo percorsi dalla lotta fra proletariato e borghesia ».

Marzo 1919

ROSA LUXEMBURG MARXISTA[1]

> Gli economisti ci spiegano in che modo si produca entro certi rapporti determinati; non ci spiegano invece in che modo questi stessi rapporti vengano prodotti, cioè il movimento storico che li suscita in vita.
>
> MARX, *Miseria della filosofia*

I

Ciò che distingue in modo decisivo il marxismo dalla scienza borghese non è il predominio delle motivazioni economiche nella spiegazione della storia, ma il punto di vista della totalità. La categoria della totalità, il dominio determinante ed onnilaterale dell'intero sulle parti è l'essenza del metodo che Marx ha assunto da Hegel riformulandolo in modo originale e ponendolo alla base di una scienza interamente nuova. La separazione capitalistica del produttore dal processo complessivo di produzione, il frazionamento del processo lavorativo in parti che viene operato senza tener conto del carattere umano del lavoratore, l'atomizzazione della società in individui che producono sfrenatamente, al

[1] Il presente saggio, pubblicato in « Kommunismus », J. II, H. 1/2 del 15 gennaio 1921 (Wien, Verlag Arbeiter Buchhandlung), venne tradotto in italiano in « Rassegna comunista ». Teoria-critica-documentazione del movimento comunista internazionale edito dal Partito Comunista d'Italia, nn. 14, 15, 16 del 30 novembre e del 15 e 30 dicembre 1921. [*N.d.T.*]

di fuori di qualsiasi piano e di qualsiasi nesso, ecc., doveva necessariamente influenzare profondamente anche il pensiero, la scienza e la filosofia del capitalismo. E l'aspetto radicalmente rivoluzionario nella scienza proletaria non consiste soltanto nel fatto che essa contrappone contenuti rivoluzionari alla società borghese, ma anzitutto nell'essenza rivoluzionaria del metodo stesso. *Il dominio della categoria della totalità è il veicolo del principio rivoluzionario nella scienza.*

Questo principio rivoluzionario della dialettica hegeliana — fermi restando tutti i contenuti conservatori di Hegel — venne più volte riconosciuto da Marx, anche se da questa conoscenza non si poté sviluppare una scienza rivoluzionaria. Soltanto in Marx la dialettica hegeliana, secondo le parole di Herzen, è diventata veramente un'« algebra della rivoluzione ». Ma ciò non è avvenuto semplicemente mediante il rovesciamento materialistico. È vero piuttosto che, *in* ed *attraverso* questo rovesciamento, il principio rivoluzionario della dialettica hegeliana ha potuto presentarsi in primo piano perché venne conservata l'essenza del metodo, il punto di vista della totalità, la considerazione di tutti i fenomeni parziali come momenti dell'intero, del processo dialettico inteso come unità di pensiero e storia. Il metodo dialettico in Marx tende alla conoscenza della società come totalità. Mentre la scienza borghese attribuisce con ingenuo realismo una « realtà effettiva » oppure in modo « critico » un'autonomia a quelle astrazioni — utili e necessarie dal punto di vista metodologico delle scienze particolari — che sorgono da un lato dalla delimitazione materiale degli oggetti della ricerca, dall'altro, dalla divisione scientifica del lavoro e della specializzazione, il marxismo sopprime e supera queste delimitazioni, in quanto le eleva e le riduce a momenti dialettici. L'isolamento astrattivo degli elementi, sia di un intero campo di ricerca sia dei particolari complessi problematici o dei concetti all'interno di un campo di ricerca è certamente inevitabile. Ma il fatto decisivo è se si intende questo isolamento soltanto come mezzo per la conoscenza dell'intero, cosicché esso resta sempre integrato nel corretto contesto complessivo che presuppone e richiede, oppure se si pensa che la conoscenza astratta del campo parziale isolato

mantenga la propria « autonomia », resti fine a se stessa. Perciò, per il marxismo non vi è in ultima analisi una scienza autonoma del diritto, dell'economia, della storia, ecc., ma soltanto una scienza unica ed unitaria — storico-dialettica — dello sviluppo della società come totalità.

Tuttavia, il punto di vista della totalità non determina soltanto l'oggetto, ma anche il soggetto della conoscenza. La scienza borghese considera i fenomeni della società — consapevolmente o meno, in modo ingenuo o sublimato — sempre dal punto di vista dell'individuo.[2] E da questo punto di vista non si può pervenire ad alcuna totalità; al massimo si perviene ad aspetti di un campo parziale, ma per lo più soltanto a qualcosa di frammentario: « fatti » al di fuori di un contesto o leggi parziali astratte. La totalità dell'oggetto può essere posta soltanto se il soggetto che la pone è esso stesso una totalità; se dunque, per pensare se stesso, il soggetto è costretto a pensare l'oggetto come una totalità. Nella società moderna soltanto le *classi* rappresentano questo punto di vista della totalità come soggetto. Considerando ogni problema da questo angolo visuale, soprattutto nel *Capitale*, Marx ha dunque corretto Hegel — nel quale sussisteva ancora un'oscillazione di punti di vista tra il « grande individuo » e l'astratto spirito del popolo — in modo ancora più deciso e fecondo che nella questione dell'« idealismo » e del « materialismo », anche se questo aspetto è stato molto più raramente compreso dai suoi seguaci.

L'economia classica ed ancora più i suoi volgarizzatori hanno sempre considerato lo sviluppo capitalistico dal punto di vista del *capitalista singolo* e si sono perciò sviluppati in una serie di contraddizioni insolubili e di problemi apparenti. Nel *Capitale*, Marx, opera una radicale rottura con questo metodo. Non perché egli consideri ogni momento in modo immediato ed esclusivo dal punto di vista del proletariato — cosa che avrebbe un senso puramente agitatorio. Da una simile unilateralità potrebbe sorgere una nuova economia volgare, per così dire, a segno rovesciato. Piut-

[2] Che ciò non sia accidentale, ma che anzi derivi dalla natura della società borghese, è stato convincentemente dimostrato da Marx in rapporto alle robinsonate economiche. *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Einleitung*, pp. XIII sgg. [trad. cit. pp. 171 sgg.]

tosto, per il fatto che considera i problemi dell'intera società capitalistica come problemi delle classi in cui essa è strutturata, quella dei capitalisti e quella dei proletari, intese come *totalità*. Fino a che punto si colga così un complesso di problemi sotto una luce del tutto nuova, come sorgano problemi nuovi che l'economia classica non aveva neppure intravisto, e tanto meno sarebbe stata in grado di risolvere, come molti dei suoi problemi apparenti si dissolvano nel nulla: indagare tutto ciò non può essere compito di queste righe che intendono riferirsi unicamente all'aspetto metodologico. Importa qui richiamare l'attenzione sui due presupposti necessari per utilizzare veramente il metodo dialettico, evitando di ridurlo, come è accaduto nel caso degli epigoni di Hegel, ad un gioco gratuito: l'istanza della totalità sia come oggetto posto sia come soggetto che pone.

II

L'opera principale di Rosa Luxemburg *L'accumulazione del capitale* riprende il problema da questo punto di vista, dopo decenni di volgarizzazione del marxismo. Questo appiattimento del marxismo, il suo ripiegamento sulla « scientificità » borghese trovò la sua prima, chiara ed aperta espressione ne *I presupposti del socialismo* di Bernstein. Non è affatto un caso che il medesimo capitolo di questo libro che inizia con un attacco contro il metodo dialettico in nome della « scienza » esatta si concluda accusando Marx stesso di blanquismo. Non a caso infatti, nel momento in cui viene lasciato cadere il punto di vista della totalità, che è punto di partenza e scopo, presupposto ed istanza del metodo dialettico; nel momento in cui la rivoluzione non viene intesa come momento del processo, ma come atto isolato e separato dallo sviluppo nella sua totalità, il carattere rivoluzionario di Marx deve necessariamente presentarsi come una ricaduta nel periodo primitivo del movimento operaio, nel

blanquismo. E con il principio della rivoluzione, come conseguenza del dominio categoriale della totalità, crolla l'intero sistema del marxismo. La critica di Bernstein, anche come opportunismo, è troppo opportunistica per far apparire alla luce del giorno tutte le conseguenze che essa implica sotto questo riguardo.[3]

Ma anche in questo caso, le conseguenze necessarie sono state infine imposte agli opportunisti dal decorso dialettico della storia che essi hanno cercato di espungere dal marxismo. Lo sviluppo economico dell'epoca imperialistica ha reso sempre più impossibili gli attacchi apparenti al sistema capitalistico, l'analisi « scientifica » dei suoi fenomeni considerati isolatamente — nell'interesse della « scienza oggettiva ed esatta ». Non ci si deve decidere ad assumere una posizione in favore o contro il capitalismo soltanto sul piano politico. La decisione deve essere compiuta anche sul piano della teoria. Ed essa suona: o considerare marxisticamente l'intero sviluppo della società come totalità, ed in tal caso dominare il fenomeno dell'imperialismo sia teoreticamente che praticamente, oppure sottrarsi a questo incontro limitandosi ad indagare dal punto di vista di una scienza particolare i diversi momenti nella loro singolarità. Il punto di vista monografico occulta nel modo più sicuro l'orizzonte di fronte a quel problema che tutta la socialdemocrazia divenuta opportunistica non può guardare se non con orrore. La distinzione tra l'imperialismo ed il periodo anteriore veniva meno nella stessa misura in cui essa trovava descrizioni « esatte » nei campi particolari, « leggi fornite di una validità atemporale » per i casi singoli. Ci si trovava nel capitalismo « in generale » — la cui persistenza appariva a costoro non meno corrispondente all'essenza della ragione umana, non meno « conforme alla legge naturale », di quanto apparisse a Ricardo ed ai suoi prosecutori, gli economisti borghesi volgari.

Sarebbe un modo non marxista ed a-dialettico di porre il problema, se cercassimo di accertare se questa ricaduta

[3] Del resto, anche Bernstein avrebbe ammesso ciò. « In effetti — egli dice — tenendo conto della necessità del partito in rapporto all'agitazione, non ho sempre tratto le conseguenze estreme dalle mie asserzioni critiche ». *Voraussetzungen des Sozialismus*, IX, ed., p. 260.

teorica nella metodologia degli economisti volgari sia stata causata dall'opportunismo pratico o viceversa. Per il genere di considerazione proprio del materialismo storico entrambe le tendenze sono reciprocamente inerenti: esse formano il *milieu* sociale della socialdemocrazia d'anteguerra; e solo a partire da questo *milieu* è possibile comprendere i dibattiti teorici intorno all'*Accumulazione del capitale* di Rosa Luxemburg.

Infatti, i dibattiti condotti da Bauer, Eckstein, ecc., non si aggiravano intorno alla questione se la soluzione del problema dell'accumulazione del capitale proposta da Rosa Luxemburg fosse materialmente corretta o falsa. Si discuteva invece se vi fosse qui, in generale, un problema. Ciò che veniva contestato con estrema violenza era proprio la presenza di un problema effettivo. Dal punto di vista metodologico dell'economia volgare, ciò è del tutto comprensibile, anzi necessario. Infatti, se da un lato la questione dell'accumulazione viene trattata come questione particolare dell'economia politica, e se dall'altro la si considera dal punto di vista del capitalista singolo, non sussiste allora di fatto alcun problema.[4]

Questo rifiuto del problema nella sua interezza è strettamente dipendente dal fatto che i critici di Rosa Luxemburg non si sono soffermati sul capitolo decisivo di tutto il libro (« Le condizioni storiche dell'accumulazione ») ed hanno posto coerentemente la questione in questa forma: le formule di Marx che derivano dall'aver assunto, in un isolamento determinato da ragioni metodologiche, una società composta unicamente da capitalisti e proletari, sono giuste? E come possono essere interpretate nel modo migliore? Che questa assunzione sia in Marx stesso soltanto di natura metodologica, servendo ad afferrare più chiaramente il problema prima di passare ad un'impostazione più comprensiva, alla posizione del problema della totalità della società, tutto ciò

[4] Ciò viene dimostrato in modo inconfutabile da Rosa Luxemburg nella sua *Anticritica*, particolarmente in rapporto al suo critico più serio, Otto Bauer, p. 66. [R. LUXEMBURG, *Ciò che gli epigoni hanno fatto della teoria marxista. Una anticritica*. Trad. it. a cura di B. Maffi, in appendice a R. LUXEMBURG, *L'accumulazione del capitale*, Torino, Einaudi, 1960].

è stato del tutto trascurato da questi critici. Essi hanno trascurato che Marx ha compiuto questo passo nel primo volume del *Capitale*, a proposito della cosiddetta accumulazione originaria; essi hanno — coscientemente o no — taciuto il fatto che l'intero *Capitale*, proprio su questo problema, è un frammento che si interrompe nello stesso punto in cui esso deve essere messo sul tappeto; che quindi Rosa Luxemburg non ha fatto altro che portare sino alle sue ultime conseguenze ed integrare il frammento di Marx nel suo senso e nel suo spirito.

Eppure essi si sono comportati in modo del tutto coerente. Infatti, dal punto di vista del capitalista singolo, dal punto di vista dell'economia volgare questo problema non deve di fatto essere posto. Dal punto di vista del capitalista singolo, la realtà economica appare come un mondo dominato da leggi eterne della natura, alle quali egli deve adeguare il proprio *faire* e *laisser faire*. La realizzazione del plusvalore, l'accumulazione si compie per lui (naturalmente non sempre, ma molto spesso) nella forma di uno scambio con altri capitalisti singoli. E l'intero problema dell'accumulazione è dunque soltanto quello di una forma delle molteplici trasformazioni subite dalle formule D-M-D e M-D-M nel corso della produzione, della circolazione, ecc. Così, esso diventa per l'economia volgare un problema scientifico-particolare di dettaglio, che non ha quasi nessun legame con il destino del capitalismo nel suo complesso, — un problema la cui soluzione è sufficientemente garantita dalla giustezza delle « formule » di Marx, che dovranno al massimo — secondo Otto Bauer — essere perfezionate in modo da renderle « aggiornate ». Come a suo tempo gli allievi di Ricardo non compresero la problematica marxista, così Bauer e soci non hanno capito che per principio con queste formule non si coglierà mai la realtà economica, dal momento che il loro presupposto è un'astrazione da questa realtà complessiva (considerazione della società come se consistesse soltanto di capitalisti e di proletari); le formule perciò possono servire solo per chiarire il problema, come punto di avvio verso una sua corretta impostazione.

L'accumulazione del capitale riprende il metodo e l'impostazione del giovane Marx, della *Miseria della filosofia*.

Così come in quest'opera vengono analizzate le condizioni storiche che hanno reso possibile l'economia di Ricardo e determinato la sua affermazione, lo stesso metodo viene qui applicato alle ricerche frammentarie del secondo e del terzo libro del *Capitale*. Gli economisti borghesi, come esponenti ideologici del capitalismo nella sua fase ascendente, non potevano far altro che identificare con la realtà sociale le « leggi naturali » scoperte da Smith e da Ricardo, per trovare nella società capitalistica l'unica società possibile corrispondente alla « natura » dell'uomo e della ragione. Così anche la socialdemocrazia, come espressione ideologica di quella aristocrazia operaia, divenuta piccolo-borghese, che era cointeressata allo sfruttamento imperialistico del mondo intero nell'ultima fase del capitalismo e che tentava tuttavia di sfuggire al proprio destino, alla guerra mondiale, non poteva far altro che intendere lo sviluppo come se l'accumulazione capitalistica si potesse realizzare nello spazio vuoto delle formule matematiche (quindi senza problemi, quindi senza guerra mondiale). Con ciò, dal punto di vista della visione e della previsione politica, essi caddero in una posizione molto più arretrata di quella degli strati capitalistici grandi-borghesi che erano interessati allo sfruttamento imperialistico con tutte le sue conseguenze belliche. Ma in questo modo essi poterono già allora assumere dal punto di vista teorico, quella funzione che è oggi loro propria: la funzione di custodi dell'eternità dell'ordinamento economico capitalistico, delle catastrofiche e fatali conseguenze alle quali spingevano con chiaroveggente cecità i veri esponenti del capitalismo imperialistico. Come l'identificazione delle « leggi naturali » ricardiane con la realtà sociale fu un'autodifesa ideologica del capitalismo nella sua fase ascendente, così l'interpretazione di Marx da parte della scuola austriaca, l'identificazione che essa opera tra le astrazioni di Marx e la totalità della società, è un'autodifesa della « razionalità » (*Rationalität*) del capitalismo nella fase del suo tramonto. E come la considerazione della totalità del giovane Marx ha illuminato vividamente la *facies hippocratica* del capitalismo allora ancora nel suo fiore, così l'ultimo suo momento di floridezza riceve nella considerazione di Rosa Luxemburg, mediante l'inserimento dei suoi problemi di fondo nella

totalità del processo storico, il carattere di un'orrida danza di morte, di un cammino edipico verso un destino ineluttabile.

III

Rosa Luxemburg ha dedicato alla confutazione dell'economia « marxista » volgare un opuscolo autonomo, pubblicato postumo. Ma questa confutazione avrebbe potuto trovare il suo posto più giusto, sia dal punto di vista espositivo che da quello metodologico, al termine della seconda sezione dell'*Accumulazione del capitale* stesso, come « quarta schermaglia » nella trattazione di questo problema decisivo per il destino dello sviluppo capitalistico. Infatti, la caratteristica peculiare di questo libro dal punto di vista espositivo è che esso è dedicato in prevalenza a ricerche storico-problematiche. Non si tratta quindi soltanto del fatto che l'analisi marxiana della riproduzione semplice e della riproduzione allargata forma il punto da cui prende l'avvio la ricerca ed il preludio ad una trattazione concreta e definitiva del problema. Il nucleo del libro è costituito da un'analisi che passa in rassegna, dal punto di vista storico, la letteratura concernente i grandi dibattiti sulla questione dell'accumulazione: i dibattiti di Sismondi e la sua scuola, di Rodbertus con Kirchmann, dei narodniki con i marxisti russi.

Ma anche in questo metodo di esposizione Rosa Luxemburg non si trova al di fuori della tradizione marxiana. Il suo modo di strutturare ed articolare il proprio discorso rappresenta anzi un ritorno al marxismo originale, non falsificato: al metodo espositivo di Marx stesso. Infatti, la sua prima opera matura, compiuta e conclusiva, la *Miseria della filosofia,* confuta Proudhon risalendo alle fonti reali delle sue idee, da un lato a Ricardo, dall'altro a Hegel. L'analisi che ricerca in quale punto ed in che modo Proudhon fraintende Hegel e Ricardo ed anzitutto per quali ragioni egli *non potesse non* fraintenderli, non soltanto getta luce senza alcuna indulgenza sulle contraddizioni in cui cade Proudhon,

ma si spinge sino agli oscuri motivi, ignoti a lui stesso, da cui scaturiscono questi errori: sino ai rapporti di classe di cui le sue idee sono l'espressione teorica. Infatti « le categorie economiche sono soltanto le espressioni teoriche, le astrazioni dei rapporti sociali di produzione », dice Marx.[5] Ed anche se la sua principale opera teorica, per via della ampiezza e della ricchezza dei problemi particolari in essa trattati, ammette solo in parte questo genere di *esposizione* storica dei problemi, ciò non può nascondere *l'effettiva somiglianza di questa impostazione*. Il *Capitale* e le *Teorie sul plusvalore* sono sostanzialmente un'opera sola, la cui struttura interna porta a compimento dal punto di vista del contenuto, il problema posto ed abbozzato nella *Miseria della filosofia* in forma smagliante e grandiosa anche dal punto di vista espositivo.

Questa forma interna della strutturazione problematica riconduce alla questione centrale del metodo dialettico, alla posizione dominante, correttamente intesa, della categoria della totalità, e quindi alla filosofia hegeliana. Il metodo filosofico di Hegel, che fu sempre — ed in modo particolarmente stimolante nella *Fenomenologia dello spirito* — nello stesso tempo storia della filosofia e filosofia della storia, non è mai stato lasciato cadere in questo punto essenziale da Marx. Infatti, la hegeliana interpenetrazione dialettica del pensiero e dell'essere, la comprensione della loro unità come unità e totalità di un processo, forma anche l'essenza della filosofia della storia del materialismo storico. Anche la polemica materialistica contro la concezione « ideologica » della storia si rivolge più contro gli epigoni di Hegel che contro il maestro stesso, che da questo punto di vista si trovava molto più vicino a Marx di quanto pensasse egli stesso nella lotta contro l'irrigidimento « idealistico » del metodo dialettico. L'idealismo « assoluto » degli epigoni di Hegel significa una dissoluzione della totalità originaria del sistema,[6]

[5] *Elend der Philosophie*, p. 90 [trad. it. p. 89].

[6] Sul rapporto tra Hegel ed i suoi seguaci cfr. l'eccellente saggio dell'hegeliano Lassalle *Die Hegelsche und die Rosenkranzsche Logik*, *Werke*, Cassirer, vol. VI. Fino a che punto Hegel stesso conduca il proprio sistema a false soluzioni e fino a che punto sia stato profondamente corretto e sviluppato in modo decisivo da Marx, cfr. il saggio *Che cosa è il marxismo ortodosso?*

una separazione della dialettica dalla storia vivente e con ciò — in ultima analisi — una soppressione dell'unità dialettica di pensiero ed essere. Ma il materialismo dogmatico degli epigoni di Marx riproduce la stessa dissoluzione della totalità concreta della realtà storica. Anche se il loro metodo non degenera nel vuoto schematismo intellettuale come nel caso degli epigoni di Hegel, tuttavia esso si fissa in una economia volgare che ha il carattere di scienza particolare. Mentre gli epigoni di Hegel hanno perduto in questo modo la capacità di cogliere gli eventi storici con le loro costruzioni puramente ideologiche, gli epigoni di Marx si dimostrano altrettanto incapaci di comprendere sia il nesso delle cosidette forme « ideologiche » della società con le loro basi economiche, sia l'economia stessa come totalità, come realtà sociale.

Nel caso del metodo dialettico — qualunque sia l'oggetto a cui esso viene applicato — si tratta sempre dello stesso problema: della conoscenza della totalità del processo storico. Perciò i problemi « ideologici » ed « economici » perdono per esso la loro reciproca estraneità e confluiscono gli uni negli altri. *La storia problematica si trasforma di fatto in una storia dei problemi.* L'espressione letteraria, l'espressione scientifica di un problema appare come espressione di un intero sociale, delle sue possibilità, limiti e problemi. La trattazione di carattere storico della letteratura concernente un problema può così esprimere nel modo più puro la problematicità del processo storico. La storia della filosofia diventa filosofia della storia.

Per questo non è un caso che le due opere fondamentali con le quali inizia la rinascita del marxismo sul piano teorico, *L'accumulazione del capitale* di Rosa Luxemburg e *Stato e rivoluzione* di Lenin riconducono, anche dal punto di vista espositivo, a questa forma del giovane Marx. Per far sorgere dialetticamente di fronte ai nostri occhi i problemi concreti trattati in queste opere, essi presentano una esposizione, per così dire, storico-letteraria della loro genesi. Ed analizzando l'evoluzione ed il mutamento delle idee che precedono la propria impostazione, considerando nelle sue condizioni e conseguenze storiche complessive ogni fase del processo nel quale una certa idea viene concettualmente chia-

rificata o resa confusa, fanno emergere con una vivezza altrimenti irraggiungibile il *processo storico stesso* di cui la loro impostazione e la loro soluzione del problema è concretamente il frutto. Non vi è differenza maggiore di quella che sussiste tra questo metodo e quello della « considerazione dei precursori » che è proprio della scienza borghese (alla quale appartengono interamente anche i teorici socialdemocratici). Infatti, poiché questa distingue metodologicamente tra teoria e storia, poiché separa metodologicamente ed in linea di principio i problemi singoli gli uni dagli altri togliendo di mezzo il problema della totalità in nome della scientificità esatta, la storia del problema diventa allora, in rapporto al problema stesso, un'inutile zavorra di dati espositivi; qualcosa che può avere interesse solo per gli specialisti, che può estendersi all'infinito mascherando così sempre più la vera sensibilità verso i problemi reali ed alimentando uno specialismo senza idee.

Ricollegandosi alle tradizioni espositivo-metodologiche di Marx ed Hegel, la storia problematica di Lenin si trasforma in una storia interna delle rivoluzioni europee del XIX secolo; e l'esposizione storico-letteraria di Rosa Luxemburg arriva a porsi come storia delle lotte per la possibilità e la estensione del sistema capitalistico. I primi grandi sconvolgimenti del capitalismo ancora in fase di ascesa e di sviluppo, le grandi crisi del 1815 e del 1818-19, introducono la lotta nella forma dei *Nouveaux Principes d'Economie politique* di Sismondi. Si tratta della prima conoscenza, reazionaria nei suoi scopi, della problematicità del capitalismo. La forma non sviluppata del capitalismo si esprime ideologicamente nei punti di vista tanto unilaterali quanto distorti degli avversari. Mentre la scepsi reazionaria di Sismondi vedeva nelle crisi un segno dell'impossibilità dell'accumulazione, l'intatto ottimismo dei portavoce del nuovo ordinamento della produzione nega la necessità delle crisi, l'esistenza di una problematicità in generale. Ma alla fine di questo sviluppo, la stratificazione sociale di coloro che pongono gli interrogativi ed il significato sociale delle loro risposte si è già completamente capovolto: è già diventato tematico — anche se per molto tempo ancora in forma non sufficientemente cosciente — il destino della rivoluzione, il

tramonto del capitalismo. Che l'analisi di Marx abbia influito in modo decisivo sul piano teorico su quest'evoluzione di significato indica che alla borghesia comincia a sfuggire, in misura crescente, anche la direzione ideologica della società. Ma mentre nella posizione teorica dei narodniki appare chiaramente alla superficie il loro carattere reazionario e piccolo-borghese, è interessante notare come i « marxisti » russi si trasformino sempre più in propugnatori ideologici dello sviluppo capitalistico. Essi diventano gli eredi ideologici dell'ottimismo sociale di un Say, di un Mac Culloch, ecc., in rapporto alle possibilità di sviluppo del capitalismo. « I marxisti 'legali' russi — dice Rosa Luxemburg — hanno indubbiamente battuto i loro avversari populisti, ma hanno *vinto troppo*... Il problema era: il capitalismo è in generale, ed in particolare in Russia, suscettibile di sviluppo? E i suddetti marxisti hanno dimostrato così a fondo questa capacità di sviluppo, da dimostrare anche la possibilità teorica di un'esistenza eterna del capitalismo. È chiaro che, una volta ammessa l'illimitata accumulazione del capitale, si è anche provata l'illimitata validità del capitale... Se il modo di produzione capitalistico è in grado di assicurare l'accrescimento delle forze produttive, il progresso economico, allora esso è imbattibile... ».[7]

A questo punto si inserisce la quarta ed ultima schermaglia intorno al problema dell'accumulazione, la schermaglia di Otto Bauer contro Rosa Luxemburg. La funzione dell'ottimismo sociale è ancora una volta mutata. In Rosa Luxemburg, il dubbio sulla possibilità dell'accumulazione toglie di mezzo la forma della sua assolutezza. Esso si trasforma in problema *storico* delle *condizioni* dell'accumulazione, e quindi in certezza dell'impossibilità di un'accumulazione illimitata. Nel momento in cui viene trattata nel suo *milieu* storico complessivo, l'accumulazione diventa dialettica. Essa si eleva a dialettica dell'intero sistema capitalistico. « Nel momento in cui — dice Rosa Luxemburg — lo schema marxiano della riproduzione allargata corrisponde alla realtà, esso segna la fine, il limite storico del movimento dell'accumulazione, il termine della produzione capitalistica.

[7] *Die Akkumulation des Kapitals*, I ed., p. 296 [trad. it. p. 307].

L'impossibilità dell'accumulazione significa, dal punto di vista capitalistico, l'impossibilità di un'ulteriore espansione delle forze produttive, e perciò la necessità storica obbiettiva del tramonto del capitalismo. Di qui il modo contradditorio della fase ultima, imperialistica, come conclusione della parabola storica del capitale ».[8] Nella misura di cui il dubbio perviene a certezza dialettica, esso lascia dietro di sé senza residui tutto ciò che vi era di reazionario e di piccolo-borghese nel suo passato: *si trasforma in ottimismo, in certezza teorica della rivoluzione sociale imminente.*

Lo stesso mutamento di funzione imprime alla posizione opposta, all'affermazione di un'accumulazione illimitata, il carattere incerto e titubante dell'ambiguità piccolo-borghese. L'affermazione di Otto Bauer manca del limpido e solare ottimismo di un Say o Tugan-Baranovskij. Anche se mantengono una terminologia marxista, Bauer e tutti coloro che la pensano come lui, sono in realtà, secondo l'essenza della loro teoria, dei proudhoniani. I loro tentativi di risolvere il problema dell'accumulazione, o meglio di non riconoscerlo come problema, coincidono in ultima analisi con lo sforzo di Proudhon di preservare gli « aspetti buoni » dello sviluppo capitalistico, evitando quelli « cattivi ».[9] Ma riconoscere la questione dell'accumulazione significa riconoscere che questi « aspetti cattivi » sono indissolubilmente legati all'intima essenza del capitalismo; significa, di conseguenza, che l'imperialismo, la guerra e la rivoluzione mondiale debbono essere intesi come necessità dello sviluppo. Ciò contraddice tuttavia, come si è osservato, gli interessi immediati di quegli strati di cui i marxisti di centro sono diventati i portavoce ideologici, che auspicano un capitalismo altamente sviluppato, senza « eccessi » imperialistici, una produzione « regolata » senza le « perturbazioni della guerra », ecc. « Questa concezione — dice Rosa Luxemburg — tende ad ammonire la borghesia che imperialismo e militarismo le sono funesti dallo stesso punto di vista dei suoi specifici interessi di classe, ad isolare il presunto gruppetto di questi interessati ed a costruire un blocco del

[8] *Ivi*, p. 393 [trad. it. p. 407].
[9] *Elend der Philosophie*, pp. 93-95 [trad. it. pp. 91 sgg.]

proletariato con larghi strati della classe borghese per « attenuare » l'imperialismo... per « togliergli il pungiglione ».[10] Bauer e compagni hanno capitolato di fronte al capitalismo sia economicamente che ideologicamente. Questa loro capitolazione si esprime teoricamente nel loro fatalismo economico, nella loro fede nella durata eterna, « per legge di natura », del capitalismo. Dal momento che essi — da veri piccolo-borghesi — sono tuttavia solo appendici economiche ed ideologiche del capitalismo, dal momento che i loro desideri vanno ad un capitalismo senza « aspetti cattivi », senza « eccessi », al tempo stesso si trovano, rispetto al capitalismo, in un'« opposizione » di natura — ancora una volta genuinamente piccolo-borghese: in un'opposizione *etica*.

IV

Il fatalismo economico e la rifondazione etica del socialismo sono aspetti strettamente connessi fra loro. Non a caso li ritroviamo in ugual modo in Bernstein, Tugan-Baranovskij ed Otto Bauer. E precisamente non come risultato della necessità di cercare e di trovare un surrogato soggettivo alla via oggettiva verso la rivoluzione, che essi stessi si sono preclusa, ma come conseguenza metodologica del modo di procedere dell'economia volgare: come conseguenza dell'individualismo metodologico. La « rifondazione » etica del socialismo è l'aspetto soggettivo della mancanza della categoria della totalità, che è l'unica in grado di offrire una comprensione sintetica. All'individuo — sia esso il capitalista o il proletario singolo — il suo mondo circostante, il suo *milieu* sociale (e la natura, come rispecchiamento e proiezione teorica di questo) appare necessariamente come qualcosa di brutale, di insensato e di fatale, che gli resta per sempre estraneo nella sua essenza. Questo mondo può

[10] *Antikritik*, p. 118 [trad. it. cit., pp. 576-577].

essere da lui compreso solo se assume nella teoria la forma delle « leggi eterne di natura », cioè, se riceve una razionalità estranea all'uomo, una razionalità del tutto impenetrabile e sottratta ad ogni influenza da parte delle possibilità di azione dell'individuo: solo se l'uomo si atteggia verso di esso in modo puramente contemplativo, fatalistico. In un mondo come questo sono offerte all'agire solo due possibilità: ma si tratta, in entrambi i casi, di vie puramente apparenti dell'azione, della modificazione del mondo. In primo luogo, l'utilizzazione in funzione di determinati scopi umani delle « leggi » conosciute nel modo che si è detto, assunte fatalisticamente, nella loro immodificabilità (ad esempio, la tecnica). In secondo luogo, l'agire rivolto puramente verso l'interno, come tentativo di modificare il mondo nell'unico suo punto in cui ciò è ancora possibile, nell'unico punto del mondo che è rimasto libero — nell'uomo stesso (etica). Ma poiché la meccanizzazione del mondo meccanizza necessariamente anche il suo soggetto, l'uomo stesso, quest'etica resta altrettanto astratta, meramente normativa e non realmente attiva, capace cioè di ricreare l'oggetto, di fronte alla totalità che è propria anche dell'uomo isolato dal mondo. Essa resta un mero dover essere; assume il carattere di una mera istanza. Il rapporto che sussiste, dal punto di vista metodologico, tra la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragione pratica* di Kant esprime una coerenza stringente ed inevitabile. Ed ogni « marxista » che nella considerazione della realtà economico-sociale ha rinunciato alla considerazione della totalità del processo storico, al metodo di Hegel-Marx, per avvicinarsi in qualche modo al metodo della considerazione « critica » — il metodo astorico delle scienze particolari, che va alla ricerca delle « leggi » — non appena mette sul tappeto il problema dell'agire, deve ritornare all'etica astrattamente postulativa della scuola kantiana.

Infatti, la scissione che si opera nella considerazione della totalità scinde l'*unità di teoria e praxis*. L'agire, la praxis la cui istanza è stata posta da Marx al culmine delle sue tesi su Feuerbach — è per sua essenza una penetrazione, una trasformazione della realtà. Ma la realtà può essere afferrata e penetrata solo come totalità e solo un soggetto,

che sia esso stesso una totalità, è in grado di compiere questa penetrazione. Non a caso il giovane Hegel pose come prima istanza della propria filosofia, il principio « il vero deve essere inteso ed espresso, non come sostanza, ma come soggetto ».[11] In questo modo egli ha portato alla luce il più profondo errore, l'ultimo limite della filosofia classica tedesca, soltanto che non riuscì con la propria filosofia a soddisfare realmente l'istanza da lui posta; la filosofia hegeliana rimase per molti aspetti prigioniera degli stessi limiti di fronte ai quali si erano arrestati i predecessori di Hegel. Soltanto Marx accentrando nella realtà del processo storico e limitando ad essa l'adempimento della totalità conosciuta — e determinando così la totalità che può e deve essere conosciuta — ha potuto individuare concretamente questo « vero come soggetto » e istituire in questo modo l'unità tra teoria e praxis. La superiorità scientifico-metodologica del punto di vista di classe (in contrapposizione con quello dell'individuo) è già stata chiarita in precedenza. Ora appare chiaro anche il motivo di questa superiorità: *soltanto la classe può penetrare mediante l'azione la realtà sociale e modificarla nella sua totalità.* Perciò la « critica » che viene esercitata da questo punto di vista, in quanto è considerazione della totalità, è l'unità dialettica di teoria e praxis. Essa è al tempo stesso, in una inscindibile unità dialettica, premessa e conseguenza, riflesso e motore del processo storico-dialettico. Il proletariato come soggetto del pensiero della società lacera in un colpo solo il dilemma dell'impotenza: il dilemma tra il fatalismo delle leggi pure e l'etica della pura intenzione.

Quindi, se per il marxismo la conoscenza della condizionatezza storica del capitalismo (il problema dell'accumulazione) diventa questione di vita, ciò accade per il fatto che soltanto in questo nesso, nell'unità tra teoria e praxis, appare fondata la necessità della rivoluzione sociale, della totale trasformazione della totalità della società. Soltanto nel momento in cui si può intendere la conoscibilità e la conoscenza di questo nesso come un prodotto del processo, può chiudersi il cerchio del metodo dialettico — una defi-

[11] *Phänomenologie des Geistes*, Prefazione.

nizione che deriva anch'essa da Hegel. Già nella sua prima polemica contro Bernstein, Rosa Luxemburg sottolinea questa differenza essenziale tra un modo di considerare la storia da un punto di vista totale e dialettico o da un punto di vista parziale e meccanico (sia orientato in senso opportunistico che ispirato da tendenza al colpo di stato). « Qui sta la differenza di fondo — essa sostiene — tra colpi di stato blanquisti di una « minoranza risoluta », che avvengono ogni volta come spari di pistola e appunto perciò sempre intempestivamente, e la conquista del potere da parte di grandi masse popolari coscienti, che può essere solo il prodotto di un crollo in atto della società borghese, e che perciò porta in se stessa la legittimazione politico-economica della sua tempestiva manifestazione ».[12] Ed analogamente nel suo ultimo scritto: « Basta la tendenza obiettiva dell'evoluzione capitalistica verso quel traguardo a determinare un tale inasprimento sociale e politico delle contraddizioni della società, e una tale insostenibilità delle situazioni, da preparare necessariamente la fine del sistema dominante. Ma questi contrasti sociali e politici non sono, in ultima analisi, se non il prodotto dell'insostenibilità *economica* del sistema capitalistico, e questa è la sorgente del loro continuo inasprirsi proprio nella misura in cui quella insostenibilità diventa palmare ». [13]

Il proletariato è dunque al tempo stesso il prodotto della crisi permanente del capitalismo e colui che porta a compimento quelle tendenze che spingono il capitalismo verso la crisi. « Il proletariato — dice Marx — esegue la condanna che la proprietà privata infligge a se stessa producendo il proletariato, così come esegue la condanna che il lavoro salariato infligge a se stesso producendo l'altrui ricchezza e la propria miseria ».[14] Esso agisce in quanto conosce la propria situazione. E conosce la propria posizione nella società, in quanto lotta contro il capitalismo.

[12] *Sozialreform oder Revolution?*, p. 47 [*Riforma sociale o rivoluzione?* trad. it. a cura di L. Amodio, in R. Luxemburg, Scritti *scelti*, Milano, Edizioni Avanti!, 1963, p. 215].

[13] *Antikritik*, p. 37 [trad. it. pp. 497-498].

[14] *Nachlass*, II, p. 132 [K. Marx, *La sacra famiglia*, trad. it. di F. Rodano, Roma, Edizioni Rinascita, 1950, p. 40].

Ma la coscienza di classe del proletariato, la verità del processo « come soggetto » non è affatto qualcosa che resta stabilmente identico o che si muove secondo « leggi », meccaniche. È la coscienza del processo dialettico stesso: è anch'essa un concetto dialettico. Infatti, la praticità, il carattere attivo della coscienza di classe, la sua vera essenza, può diventare visibile nella sua forma autentica solo nel momento in cui il processo storico richiede imperiosamente che essa intervenga in forza, nel momento in cui una crisi acuta dell'economia la spinge sino all'azione. Altrimenti, essa rimane, corrispondentemente alla crisi che permane potenziale del capitalismo, puramente teorica e latente,[15] contrapponendosi, sul piano delle istanze, — come « mera » coscienza, come « somma ideale », secondo l'espressione di Rosa Luxemburg — alle questioni particolari ed alle lotte di ogni giorno.

Tuttavia, nell'unità dialettica di teoria e praxis, che Marx ha riconosciuto e reso cosciente nella lotta per l'emancipazione del proletariato, non può esserci alcuna mera coscienza, né come teoria « pura » né come mera istanza, dover essere o mera norma dell'agire. Anche l'istanza ha qui la sua realtà. Cioè, quello stato del processo storico che imprime alla coscienza di classe del proletariato un carattere di istanza, un carattere « latente e teorico », deve prendere forma corrispondente di realtà ed intervenire attivamente come tale nella totalità del processo. Questa forma della coscienza proletaria di classe è il *partito*. Non a caso Rosa Luxemburg, che prima e più chiaramente di molti altri ha riconosciuto la natura spontanea delle azioni rivoluzionarie di massa (insistendo del resto soltanto su un altro aspetto dell'asserzione precedente secondo cui queste azioni sono necessariamente prodotte dalla necessità del processo economico), ha anche visto chiaramente, prima di molti altri, la funzione del partito nella rivoluzione.[16] Per i volgarizzatori

[15] *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften*, II ed. p. 48 [*Sciopero di massa, partito e sindacati*, trad. it. parziale (cap. VI) in *Scritti scelti, op. cit.*, pp. 286-287].

[16] Sui limiti del suo modo di vedere, cfr. i saggi *Osservazioni critiche sulla « critica della rivoluzione russa »* di Rosa Luxemburg e *Considerazioni metodologiche sulla questione dell'organizzazione*. Qui ci limitiamo ad esporre il suo punto di vista.

meccanici, il partito era una mera forma di organizzazione, e ad un problema di organizzazione si riduceva anche il movimento di massa, la rivoluzione. Rosa Luxemburg ha ben presto riconosciuto che l'organizzazione è molto più una conseguenza che un presupposto del processo rivoluzionario e che solo nel processo ed attraverso il processo il proletariato stesso si costituisce in classe. Si tratta di un processo che non può essere né provocato né impedito dal partito: ma a quest'ultimo spetta perciò l'alta funzione di *essere portatore della coscienza di classe del proletariato, coscienza della sua missione storica*. Mentre la posizione, apparentemente più attiva o comunque più « realistica » ad una considerazione di superficie, che attribuisce al partito prevalentemente o esclusivamente compiti di organizzazione, viene spinta di fronte al dato di fatto della rivoluzione verso un fatalismo inconsistente, la concezione di Rosa Luxemburg si trasforma in fonte di attività autentica, rivoluzionaria. Se il partito si cura del fatto che « in ogni fase ed in ogni momento della lotta si realizzi l'intera somma del potere presente, già messo in libertà e già in atto del proletariato e se nella posizione che esso assume nella lotta trova espressione il fatto che la tattica della socialdemocrazia, per la sua decisione ed incisività, non si trova mai *al di sotto* del livello dei rapporti di forza effettivi, ma piuttosto anticipa questi stessi rapporti »,[17] esso trasforma allora, nell'inasprirsi del momento rivoluzionario, il proprio carattere di istanza in realtà operante, infondendo nel movimento spontaneo di massa la verità che risiede in esso ed elevando questo movimento dalla necessità economica della sua origine alla libertà dell'agire cosciente.

E questa conversione dell'istanza in realtà diventa una leva dell'organizzazione veramente classista, veramente rivoluzionaria del proletariato. La conoscenza si trasforma in azione, la teoria in parola d'ordine, la massa che agisce in conformità con la parola d'ordine si raccoglie sempre più saldamente, coscientemente e risolutamente intorno alle avanguardie della lotta. Dalle giuste parole d'ordine sorgono organicamente anche le premesse e le possibilità del-

[17] *Massenstreik*, p. 38.

l'organizzazione tecnica del proletariato in lotta.

La coscienza di classe è l'« etica » del proletariato, l'unità della sua teoria e della sua praxis, il punto in cui la necessità economica della sua lotta di liberazione si converte dialetticamente in libertà. Mentre il partito viene riconosciuto come figura storica, come veicolo attivo della coscienza di classe, esso diventa al tempo stesso veicolo dell'etica del proletariato in lotta. Questa sua funzione deve determinare la sua politica. Essa potrà anche non essere sempre in accordo con la realtà empirica del momento e le sue parole d'ordine potranno allora non aver seguito, e tuttavia non solo il corso necessario della storia darà ad essa soddisfazione, ma la forza morale della giusta coscienza di classe, del giusto agire classista, porterà — da un punto di vista praticamente e realisticamente politico — i suoi frutti.[18]

Infatti, la forza del partito è una forza morale: essa viene alimentata dalla fiducia delle masse spontaneamente rivoluzionarie, costrette alla rivolta dallo sviluppo economico. Dalla loro sensazione che il partito è l'obbiettivazione della loro volontà più propria, non ancora del tutto chiara a loro stesse, la forma visibile ed organizzata della loro coscienza di classe. Soltanto se il partito si è conquistato e si è meritato questa fiducia, esso può essere la guida della rivoluzione. Perché soltanto allora l'impulso spontaneo delle masse tenderà con estrema energia e sempre più istintivamente verso il partito, verso la propria presa di coscienza.

Separando ciò che era inscindibile, gli opportunisti si sono preclusi da loro stessi questa conoscenza, l'autoconoscenza attiva del proletariato. Perciò i loro antesignani parlano ironicamente — atteggiandosi da veri piccolo-borghesi a « liberi pensatori » — della « fede religiosa » che si troverebbe alla base del bolscevismo, del marxismo rivoluzionario. In questa accusa vi è la confessione della propria impotenza. Questo scetticismo consunto ed internamente tarato si avvolge invano nel nobile manto di una fredda ed oggettiva « scientificità ». Ogni parola ed ogni gesto tradisce nei migliori la disperazione, nei peggiori il vuoto interiore, che si trova dietro di loro: la completa separa-

[18] Cfr. i bei passi della *Juniusbroschüre*, Futurus Verlag, p. 92.

zione dal proletariato, dalle sue vie e dalla sua vocazione. Ciò che essi chiamano fede e tentano di degradare con la denominazione di « religione », non è né più né meno che la certezza del tramonto del capitalismo, la certezza della rivoluzione proletaria che alla fine dovrà risultare vincitrice. Di questa certezza non vi è nessuna « garanzia » materiale. Essa è per noi garantita soltanto metodologicamente — dal metodo dialettico. Ed anche questa garanzia può essere ben provata ed acquisita soltanto mediante i fatti, mediante la rivoluzione stessa, mediante la vita e la morte per la rivoluzione. Così come non è pensabile un marxista che pratichi l'oggettività dell'erudito da tavolino, non vi può essere neppure una certezza, garantita da « leggi di natura », della vittoria della rivoluzione mondiale.

L'unità tra teoria e praxis non sussiste soltanto *nella* teoria, ma anche *per* la praxis. Come il proletariato in quanto classe può conquistare e mantenere la sua coscienza di classe soltanto nella lotta e nell'azione, può portarsi all'altezza dei suoi compiti storici che gli sono dati obbiettivamente, i partiti ed i singoli militanti possono appropriarsi realmente della loro teoria solo se sono in grado di affermare quest'unità nella loro praxis. La cosidetta fede religiosa è nulla più che una certezza metodologica del fatto che, indipendentemente da ogni sconfitta o regresso momentaneo, il processo storico compie la sua strada fino alla mèta *nei nostri atti e mediante i nostri atti.* Anche in questo caso, per gli opportunisti, vi è il vecchio dilemma dell'impotenza; essi dicono: se i comunisti prevedono la « sconfitta », essi debbono astenersi da ogni azione oppure sono avventurieri senza scrupoli, sono politici della catastrofe, agitatori che tendono ai colpi di stato. Nella loro mediocrità spirituale e morale essi non sono in grado di cogliere *se stessi e il momento della loro azione come momento della totalità, del processo*: « la sconfitta » come via necessaria verso la vittoria.

È un segno dell'unità tra teoria e praxis nell'opera di Rosa Luxemburg il fatto che quest'unità di vittoria e disfatta, di destino singolo e di processo totale abbia formato il filo conduttore della sua teoria e della sua condotta di vita. Nella sua prima polemica contro Bernstein, essa ha già

posto come inevitabile la presa del potere necessariamente « prematura » da parte del proletariato, smascherando la sfiducia opportunistica verso la rivoluzione, che ha origine di qui e che trema proprio di fronte a questo fatto come « un controsenso politico, che scaturisce da una spiegazione meccanica della società e presuppone per la vittoria nella lotta di classe una data determinata dal di fuori e indipendentemente dalla lotta di classe stessa ».[19] Questa certezza priva di illusioni guida Rosa Luxemburg nelle sue lotte per la liberazione del proletariato: una liberazione economica e politica del proletariato dalla servitù materiale nel capitalismo; una liberazione ideologica dalla servitù spirituale nell'opportunismo. Questo fu l'avversario principale — un avversario tanto più pericoloso, quanto più difficile da battere — che toccò in sorte a questa grande guida spirituale del proletariato. Perciò la sua morte, avvenuta per mano dei suoi nemici più reali ed accaniti, gli Scheidemann ed i Noske, è il coerente coronamento del suo pensiero e della sua vita. Il fatto che essa rimase accanto alle masse nonostante la sconfitta della rivolta di gennaio, da anni lucidamente prevista sul piano teorico e su quello tattico nel momento stesso dell'azione, è appunto la giusta conseguenza dell'unità tra teoria e praxis nella sua azione, così come l'odio mortale che ebbe a meritarsi dai suoi assassini: i socialdemocratici opportunisti.

Gennaio 1921

[19] *Sozialreform oder Revolution?*, pp. 47-48 [trad. it. p. 216].

COSCIENZA DI CLASSE

> Non si tratta di ciò che questo o quel proletario, o addirittura l'intero proletariato, *si rappresenta* talvolta come scopo. Si tratta di *ciò che esso è,* e di ciò che, in conformità a questo *essere*, sarà storicamente costretto a fare.
>
> MARX, *La sacra famiglia*

L'opera maggiore di Marx si interrompe, in modo gravido di conseguenze sia per la teoria che per la praxis del proletariato, proprio là dove si accinge alla determinazione delle classi. Su questo punto decisivo, lo sviluppo ulteriore fu perciò affidato alle interpretazioni, al confronto tra dichiarazioni occasionali espresse occasionalmente da Marx e da Engels, ad un'autonoma elaborazione ed applicazione del metodo. Secondo lo spirito del marxismo, l'articolazione della società in classi deve essere determinata in base alla posizione che esse occupano nel processo di produzione. Ma che cosa significa allora coscienza di classe? Questa domanda si suddivide a sua volta in una serie di domande parziali, strettamente interdipendenti. Anzitutto: che cosa si deve intendere (dal punto di vista teorico) per coscienza di classe? In secondo luogo: qual è (dal punto di vista pratico) la funzione della coscienza di classe così intesa nella stessa lotta di classe? A tutto ciò va ricollegato un interrogativo ulteriore: a proposito della coscienza di classe, si tratta di una questione sociologica « generale », oppure essa rappresenta per il proletariato qualcosa di totalmente diverso che per

ogni altra classe finora apparsa nella storia? Ed infine: l'essenza e la funzione della coscienza di classe sono qualcosa di unitario oppure si possono distinguere diversi livelli e strati? In caso di risposta affermativa, qual è il loro significato pratico nella lotta di classe del proletariato?

I

Nella sua famosa esposizione del materialismo storico,[1] Engels prende le mosse dall'osservazione che, per quanto l'essenza della storia consista nel fatto che « nulla accade senza intenzione cosciente, senza uno scopo voluto », per giungere ad una comprensione della storia bisogna spingersi più lontano. Da un lato perché « le numerose volontà singole che agiscono nello storia ottengono per lo più risultati del tutto diversi — spesso proprio gli opposti — da quelli che volevano; *i loro moventi hanno quindi anch'essi un'importanza secondaria per il risultato complessivo.* D'altra parte si domanda ancora quali *forze motrici si celino a loro volta dietro questi moventi* quali siano le cause storiche che nei cervelli degli uomini che agiscono assumono la forma di questi moventi ». In seguito, questo problema viene definito nel senso che si afferma la necessità di determinare queste stesse forze motrici, e precisamente quelle forze che « mettono in movimento grandi masse, popoli interi e, in ogni popolo, intere classi ». Ed anche questo in rapporto ad « *un'azione di lunga durata, che mette capo ad una grande trasformazione storica* ». L'essenza del marxismo scientifico consiste quindi nella conoscenza dell'indipendenza delle forze motrici reali della storia dalla coscienza (psicologica) degli uomini.

Allo stadio primitivo della conoscenza, quest'indipendenza si esprime nel fatto che gli uomini intendono questi

[1] *Feuerbach*, pp. 43 sgg. [trad. it. p. 46-47]. Il corsivo è mio.

poteri come una sorta di natura, scorgendo in essi e nei loro nessi conformi a leggi, delle leggi naturali « eterne ». « In genere — dice Marx sul pensiero borghese — la riflessione sulle forme della vita umana, e quindi anche l'analisi scientifica di esse, prende una strada opposta allo svolgimento reale. Comincia *post festum* e quindi parte dai risultati belli e pronti del processo di svolgimento. Le forme... hanno già la solidità di forme naturali della vita sociale, prima che gli uomini cerchino di rendersi conto, non già del carattere storico di queste forme, che per essi anzi sono ormai immutabili, ma del loro contenuto ».[2] A questo dogmatismo, che trovò i suoi più notevoli sostenitori da un lato nella dottrina dello stato della filosofia classica tedesca, dall'altro nell'economia di Smith e di Ricardo, Marx contrappone un criticismo, una teoria della teoria, una coscienza della coscienza. Questo criticismo ha — per molti aspetti — il senso di una critica storica. Anzitutto, essa dissolve la fissità, il carattere naturalistico, l'immobilità sottratta al divenire delle formazioni sociali; essa le scopre come formazioni sorte storicamente, che sono perciò, proprio in quanto sottoposte da ogni punto di vista al divenire storico, predestinate ad un tramonto storico. Di conseguenza, la teoria non si svolge unicamente *all'interno* del campo di validità di queste forme (quasi che essa rappresentasse soltanto l'evolversi dei *contenuti,* degli uomini, delle situazioni, ecc., nell'esterno ed identico permanere della validità dei *princìpi* della società), e neppure queste forme sono il *fine,* a cui tende ogni storia, raggiungendo il quale essa stessa, avendo soddisfatto il proprio compito, verrebbe soppressa. Essa è piuttosto proprio *la storia di queste forme,* della loro evoluzione come forme dell'unione degli uomini in una società, come forme che, a partire dai rapporti economici concreti, dominano nella loro totalità i rapporti degli uomini fra loro (e quindi anche i rapporti degli uomini verso se stessi, verso la natura, ecc.).

Il pensiero borghese deve dunque, dal momento che il suo punto di partenza ed il suo scopo è costantemente, anche se non sempre coscientemente, l'apologia dell'ordinamento

[2] *Kapital,* I, p. 42 [trad. it., I, 1, p. 89].

esistente delle cose o almeno la dimostrazione della sua immodificabilità,[3] urtare a questo punto contro un limite invalicabile. « Così vi è stata una storia, ma ora non c'è più », dice Marx a proposito dell'economia borghese;[4] questa frase vale tuttavia anche per tutti i tentativi del pensiero borghese di dominare con il pensiero il processo storico. (Proprio qui risiede anche uno dei limiti della filosofia hegeliana della storia, che è stato molto spesso messo in luce). Al pensiero borghese la storia stessa si presenta come un compito che esso tuttavia *non è in grado di assolvere*. Infatti esso deve sopprimere interamente il processo storico ed intendere le forme organizzative del presente come leggi naturali eterne, le quali — per motivi « enigmatici », ed in modo incompatibile con gli stessi princìpi della scienza razionale che cerca le leggi — si sono imposte solo imperfettamente o non si sono imposte affatto nel passato (sociologia borghese). *Oppure* esso deve espungere dal processo storico tutto ciò che ha un senso, che tende ad un fine; ci si deve attenere alla semplice « individualità » delle epoche storiche ed ai loro agenti sociali ed umani; la scienza della storia deve — per dirla con Ranke — insistere sul fatto che ogni epoca storica è « ugualmente vicina a dio », cioè, ha raggiunto lo stesso grado di perfezione, e che quindi — ancora una volta — non c'è uno sviluppo storico, per motivi opposti. Nel primo caso va perduta qualsiasi possibilità di concepire il sorgere delle formazioni sociali.[5] Gli oggetti della storia appaiono come oggetti di leggi naturali immodificabili, eterne. La storia si irrigidisce in un formalismo che è incapace di comprendere le formazioni storico-sociali nel loro senso come *rapporti tra uomini*; esse anzi vengono sospinte ad un'incolmabile distanza da questa genuina fonte dell'intelligibilità della storia ». « Non si comprende — dice Marx — che questi rapporti sociali determinati sono pro-

[3] Ciò vale anche per il « pessimismo » che *eternizza* proprio come l'« ottimismo », lo stato presente, rappresentandolo come limite invalicabile dello sviluppo umano. Da questo punto di vista (naturalmente solo da questo) Hegel e Schopenhauer si trovano sullo stesso piano.

[4] *Elend der Philosophie*, p. 104 [trad. it. p. 98].

[5] *Ivi*, p. 86 [trad. it. pp. 84-89].

dotti degli uomini esattamente come la tela, il lino, ecc. ».[6] Nel secondo caso, la storia si trasforma — in ultima analisi — nell'operare irrazionale di forze cieche che si incarna al massimo nello « spirito del popolo » o nei « grandi uomini », un operare che può essere perciò descritto solo pragmaticamente, ma non compreso nella sua razionalità. Lo si potrà soltanto organizzare esteticamente come una sorta di opera d'arte. Oppure, come accade nella filosofia della storia dei kantiani, lo si intenderà come un materiale in se stesso privo di senso, nel quale si realizzano dei princìpi etici atemporali e sovrastorici.

Marx risolve questo dilemma dimostrando che esso in realtà non sussiste. Il suo senso non è altro che questo: l'antagonismo dell'ordinamento capitalistico di produzione si rispecchia in modi contrapposti, che si escludono reciprocamente, di concepire lo stesso oggetto. Infatti, nella considerazione « sociologico »-legalistica della storia, cioè nella sua considerazione formalistico-razionale, si esprime proprio il fatto che, nella società borghese, gli uomini si trovano alla mercé delle forze di produzione. « *Il loro proprio movimento sociale* — dice Marx —[7] possiede per essi la forma di un movimento di cose, sotto il cui controllo essi si trovano invece di controllarle ». A questa concezione che ha ricevuto la sua espressione più chiara e conseguente nella legalità puramente naturale e razionale dell'economia classica, Marx ha contrapposto la critica storica dell'economia, la risoluzione di tutte le oggettualità reificate della vita economico-sociale in rapporti tra uomini. Il capitale (e con esso ogni forma di oggettualità dell'economia politica) non è, secondo Marx, « una cosa, ma un rapporto sociale tra persone mediato da cose ».[8] Eppure, questa riconduzione ai rapporti tra uomo e uomo della cosalità estranea all'uomo che è propria delle formazioni sociali sopprime al tempo stesso la falsa portata che viene attri-

[6] *Ivi*, p. 91 [trad. it. p. 89].

[7] *Kapital*, I, p. 41 [trad. it. I, 1, p. 88]. Il corsivo è mio. Cfr. anche F. Engels, *Ursprung der Familie*, pp. 183 sgg.

[8] *Ivi*, I, p. 731 [trad. it. I, 3, p. 226]. Cfr. anche *Lohnarbeit und Kapital*, pp. 24-25; sulle macchine, *Elend der Philosophie*, p. 117; sul denaro, ivi, p. 58 ecc.

buita al principio irrazionalistico-individuale, quindi l'altro aspetto del dilemma. Infatti, questa soppressione della cosalità estranea all'uomo delle formazioni sociali e del loro movimento storico non fa altro che ricondurle al rapporto tra uomo e uomo come loro fondamento, ma con ciò non viene per nulla soppressa la loro legalità ed obbiettività, che è indipendente dalla volontà umana ed in particolare dal volere e dal pensiero dell'uomo singolo. Solo che questa obbiettività è l'auto-obbiettivazione della società umana ad un determinato grado del suo sviluppo; e questa legalità vale soltanto nell'ambito di quel mondo storico circostante che la produce e che viene a sua volta determinato da essa.

Si direbbe che, con la soppressione di questo dilemma, sia stata sottratta alla coscienza ogni efficacia determinante nel processo storico. Certo, i riflessi nella coscienza dei diversi gradi dello sviluppo economico restano fatti storici di grande rilevanza; ed il materialismo dialettico che così ha origine non nega affatto che gli uomini producano i loro atti storici e li compiano con coscienza. Ma — come viene sottolineato da Engels in una lettera a Mehring —[9] si tratta di una falsa coscienza. Il metodo dialettico non ci consente tuttavia di arrestarci alla semplice constatazione della « falsità » di questa coscienza, ad una rigida contrapposizione di vero e falso. Esso richiede piuttosto che questa falsa coscienza sia concretamente indagata come momento di quella totalità storica alla quale appartiene, come grado di quel processo storico nel quale essa è operante.

Naturalmente, anche la scienza borghese della storia tende alle ricerche concrete, anzi essa rimprovera il materialismo storico di operare una prevaricazione dell'irripetibile e concreta unicità degli eventi storici. Il suo errore consiste nel fatto che essa pensa di trovare quel *concretum* nell'individuo storico empirico (sia che si tratti di un uomo, di una classe o di un popolo) e nella sua coscienza data empiricamente (quindi psicologica o psicologica-di-massa). E proprio nel momento in cui crede di aver trovato la massima concretezza, questa le sfugge del tutto: le sfugge, cioè *la società come totalità concreta*; l'ordinamento della

[9] *Dokumente des Sozialismus*, II, p. 76.

produzione ad un determinato livello dello sviluppo sociale e l'articolazione della società in classi che di quello sviluppo è l'effetto. E mentre non si cura di tutto ciò, essa coglie come concreto qualcosa che è del tutto astratto. « Questi rapporti — dice Marx — non sono rapporti tra individuo ed individuo, ma fra operaio e capitalista, fra contadino e proprietario fondiario, ecc. Cancellate questi rapporti ed avrete annullato tutta la società, e il vostro Prometeo non sarà più che uno spettro senza braccia e senza gambe ».[10]

L'indagine concreta significa dunque: rapporto con la società come *intero*. Infatti, soltanto in questo rapporto la coscienza che gli uomini hanno di volta in volta della loro esistenza, si presenta in tutte le sue determinazioni essenziali. Da un lato, essa si presenta come coscienza « giusta », cioè come qualcosa che, *soggettivamente*, deve e può essere compresa e giustificata sulla base della situazione storico-sociale, ed al tempo stesso come qualcosa che *oggettivamente* passa accanto all'essenza dello sviluppo sociale, senza riuscire a coglierlo ed a dare ad esso espressione adeguata: quindi come « falsa coscienza ». D'altro lato, la stessa coscienza si presenta nello stesso rapporto come una coscienza che *soggettivamente* fallisce gli scopi che essa stessa si è posta e contemporaneamente come una coscienza che promuove e raggiunge gli scopi *oggettivi* dello sviluppo sociale che le sono ignoti e che non sono da essa voluti. Questa duplice determinazione dialettica della coscienza fa sì che la sua considerazione non possa limitarsi alla pura e semplice descrizione di ciò che gli uomini, sotto certe condizioni storiche, hanno *di fatto* pensato, sentito e voluto, in determinate situazioni di classe. Questa è soltanto la *materia* — senza dubbio molto importante — delle ricerche propriamente storiche. Il rapporto con la totalità concreta e le determinazioni dialettiche che ne conseguono rimandono tuttavia al di là di questa pura e semplice descrizione e danno luogo alla categoria della possibilità oggettiva. Nella misura in cui la coscienza viene riferita all'intero della società, si riconoscono quelle idee, sentimenti, ecc., che gli uomini *avrebbero avuto* in una determinata situazione di vita, se

[10] *Elend der Philosophie*, p. 81 [trad. it. p. 81].

fossero stati in grado di cogliere pienamente questa situazione e gli interessi da essa emergenti, sia in rapporto all'agire immediato, sia in rapporto alla struttura — conforme a questi interessi — dell'intera società; si riconoscono quindi le idee, i sentimenti, ecc., che sono adeguati alla loro situazione oggettiva. Il numero di tali situazioni di vita non è illimitato in nessuna società. Per quanto la loro tipologia possa essere perfezionata per mezzo di approfondite ricerche particolari, si perviene tuttavia ad alcuni tipi fondamentali, chiaramente distinti gli uni dagli altri, la cui modalità essenziale viene determinata dalla tipicità della posizione degli uomini nel processo di produzione. Ora, la coscienza di classe è la reazione razionalmente adeguata che viene in questo modo attribuita di diritto ad una determinata situazione tipica nel processo di produzione.[11] Questa coscienza non è quindi né la somma né la media di ciò che pensano, sentono, ecc., i singoli individui che formano la classe. E tuttavia l'agire storicamente significativo della classe come totalità viene determinato, in ultima analisi, da questa coscienza, e non dal pensiero del singolo, ed è conoscibile soltanto a partire da essa.

Questa determinazione fissa fin dall'inizio la distanza che separa la coscienza di classe dalle idee fattualmente empiriche, descrivibili ed esplicabili in senso psicologico, che gli uomini hanno sulla loro situazione di vita. Ma non bisogna arrestarsi al puro e semplice accertamento di questa distanza o addirittura alla fissazione generale formale dei nessi che ne derivano. Si deve piuttosto indagare, in primo luogo, se questa distanza si differenzia nelle diverse classi, secondo il loro diverso rapporto con l'intero economico-sociale di cui esse sono membri, e fino a che punto questa diversità sia tanto grande da far emergere *differenze qualitative*. Ed in secondo luogo, che cosa significhino *praticamente* per lo

[11] In questa sede è purtroppo impossibile esaminare più da vicino alcune forme particolari che queste idee assumono nel marxismo, ad esempio, l'importantissima categoria della « personificazione economica ». [*Ökonomische Charaktermaske*: cfr. nel saggio *La reificazione e la coscienza del proletario*, II, nota 41. *N.d.T.*]. E non è nemmeno possibile accennare qui al rapporto tra il materialismo storico e tendenze analoghe della scienza borghese (come i tipi ideali di Max Weber).

sviluppo della società questi diversi rapporti tra totalità economica oggettiva, coscienza di classe attribuita di diritto ed idee psicologico-reali degli uomini sulla loro situazione di vita, chiarendo così quale sia *la funzione storico-pratica* della coscienza di classe.

Solo un accertamento di questo genere rende possibile l'utilizzazione metodologica della categoria della possibilità oggettiva. Infatti, si deve anzitutto chiedere fino a che punto, all'interno di una determinata società, la totalità della sua economia sia *in generale* percepibile dal punto di vista di una determinata posizione nel processo di produzione. Infatti, per quanto certi individui singoli non restino necessariamente prigionieri delle angustie e dei pregiudizi della loro situazione di vita, tuttavia non possono andare al di là dei limiti ad essi prescritti dalla struttura economica della società del loro tempo e dalla loro posizione in essa.[12] Considerata da un punto di vista astrattamente formale, la coscienza di classe è dunque, al tempo stesso, un'*inconsapevolezza* classisticamente determinata rispetto alla propria situazione economica storico-sociale.[13] Questa è data quindi come un determinato rapporto strutturale, come una determinata forma relazionale che sembra dominare tutti gli oggetti della vita. Il « falso », l'« apparente », che è presente in questa situazione non è dunque nulla di arbitrario, ma appunto l'espressione della struttura economico-oggettiva sul piano del pensiero. Così, ad esempio, « il valore o prezzo della forza-lavoro prende l'apparenza esteriore del prezzo o valore del lavoro stesso... » e « ciononostante sembra che tutto il lavoro sia pagato... Nello schiavismo, al contrario, anche quella parte di lavoro che è pagata appare come lavoro non pagato ».[14] Ora, è compito

[12] Questo è il punto a partire dal quale è possibile comprendere correttamente, dal punto di vista storico, i grandi utopisti come Platone e Thomas More. Cfr. anche ciò che Marx dice su Aristotele, *Kapital*, I, pp. 26-27 [trad. it. I, 1, pp. 72-73].

[13] « Ciò che egli non sa, tuttavia lo dice », osserva Marx a proposito di Franklin, *Kapital*, I, p. 17 [trad. it., I, 1, p. 64]. Analogamente in altri passi: « Non sanno di far ciò, ma lo fanno », *ivi*, I, p. 40 [trad. it. I, 1, p. 87].

[14] *Lohn, Preis und Profit*, p. 32 [K. Marx, *Salario, prezzo e profitto*, trad. it. P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1961, pp. 68-69].

di un'accurata analisi storica chiarire per mezzo della categoria della possibilità oggettiva, entro quali condizioni sia in generale possibile penetrare effettivamente nell'apparenza e spingersi sino al punto di cogliere la connessione reale con la totalità. Infatti, se la totalità della società attuale non è in generale percepibile dal punto di vista di una determinata situazione di classe, se sviluppando idealmente sino in fondo gli interessi di una classe nel senso che può essere loro attribuito di diritto non si incontra la totalità della società, questa classe potrà svolgere soltanto un ruolo subordinato, non potrà mai intervenire nel corso della storia né come elemento di conservazione, né come elemento di dinamismo. In genere, tali classi sono predestinate alla passività, ad un incerto fluttuare tra le classi dominanti e le classi rivoluzionarie e le loro eventuali esplosioni hanno necessariamente in sé il carattere della vuota elementarità, dell'assenza del fine; e sono condannate ad una definitiva disfatta, anche nel caso di una casuale vittoria.

Infatti, la destinazione di una classe al potere significa che è possibile, a partire dai suoi interessi di classe, dalla sua coscienza di classe, organizzare l'intero della società secondo questi interessi. L'elemento che alla fine decide ogni lotta di classe è il possesso in un dato momento da parte di una delle classi in lotta di questa capacità, di questa coscienza di classe. Ciò non vuol dire escludere che la violenza abbia un ruolo nella storia e neppure garantire l'automatico imporsi di quegli interessi di classe che sono destinati a diventare dominanti e che, in questo caso, rappresentano gli interessi dello sviluppo sociale. Al contrario. Solo per mezzo della violenza più brutale (come nel caso della accumulazione originaria del capitale) molto spesso si possono creare le condizioni per una generale affermazione degli interessi di una classe. Ma proprio quando è in questione la violenza, nelle situazioni in cui una classe conduce contro un'altra classe una nuda lotta per l'esistenza, il problema della coscienza di classe si rivela come il momento in ultima analisi decisivo. Quando, ad esempio, l'eminente marxista ungherese Erwin Szabò, contro la concezione engelsiana della grande guerra contadina come movimento reazionario nella sua sostanza, adduce l'argomento che la rivolta conta-

dina fu sconfitta appunto *soltanto* dalla violenza brutale, che la sua sconfitta *non* era fondata nella sua essenza economico-sociale, nella coscienza di classe dei contadini, egli non si rende conto che il motivo ultimo della superiorità dei principi e della debolezza dei contadini, quindi della possibilità della violenza dalla parte dei principi, è da ricercare proprio nel problema della coscienza di classe, — e di questo ognuno si può facilmente convincere conducendo anche una superficialissima indagine sulla guerra dei contadini.

Ma non bisogna nemmeno porre sullo stesso piano, rispetto alla struttura interna della loro coscienza di classe, le classi atte all'esercizio del potere. Ciò che importa qui è fino a che punto esse siano in grado di diventare coscienti delle azioni che sono costrette a compiere e che di fatto compiono per il raggiungimento del potere e per la sua organizzazione. Ciò che importa è dunque il problema: fino a che punto la classe in questione compia « coscientemente » o « incoscientemente », con una coscienza « giusta » o « falsa », le azioni che le sono imposte dalla storia. Non si tratta di distinzioni puramente accademiche. Infatti, facendo del tutto astrazione dal problema della cultura, dove le dissonanze che di qui hanno origine hanno un'importanza determinante, per il destino di tutte le scelte pratiche di una classe è decisivo se essa è in grado di chiarire e di risolvere i problemi che le sono affidati dallo sviluppo storico. Appare qui una volta del tutto chiaro che, nel caso della coscienza di classe, non si tratta del pensiero di alcuni individui, per quanto progressisti, e neppure di conoscenza scientifica. Oggi, ad esempio, è chiaro che la società dell'antichità classica, urtando contro i limiti della economia schiavistica, non poteva che andare a fondo economicamente. Ma è altrettanto chiaro che, nell'antichità, a questa comprensione delle cose non poterono accedere né la classe dominante, né le classi che ad essa si ribellarono in modo rivoluzionario o riformistico. Con l'emergere pratico di questi problemi, fu così segnato il tramonto fatale e senza speranza di questa società. Una situazione che si rivela con una chiarezza anche maggiore nel caso della borghesia odierna: all'inizio, essa entrò in lotta contro la società assolutistico feudale, facendo leva sulla conoscenza dei nessi

economici. Ma essa era del tutto incapace di portare a compimento quella scienza che le era originariamente propria, la sua più autentica scienza di classe: di fronte alla teoria della crisi, essa non poté che fallire anche sul piano teorico. Ed a nulla serve che nella scienza vi sia la soluzione teorica. Infatti accettare — anche teoricamente — questa soluzione equivale a *non considerare più i fenomeni della società dal punto di vista di classe della borghesia.* E nessuna classe è in grado di far questo — dal momento che dovrebbe in tal caso rinunciare volontariamente al proprio dominio. Quindi, il limite che rende « falsa » la coscienza di classe della borghesia, è oggettivo: è la stessa situazione di classe. È una conseguenza oggettiva della struttura economica della società: nulla di arbitrario, di soggettivo o di psicologico. Infatti, la coscienza di classe della borghesia, per quanto possa rispecchiare chiaramente tutti i problemi dell'organizzazione di questo dominio, del rivolgimento e della trasformazione in senso capitalistico dell'intera produzione, non può non occultare quei momenti in cui emergono problemi la cui soluzione rinvia, già all'interno del campo di dominio della borghesia, oltre il capitalismo. La « legalità naturale » dell'economia da essa scoperta, una chiara coscienza rispetto al medioevo feudale ed anche al mercantilismo del periodo di transizione, si trasforma allora, secondo una dialettica immanente, in una « legge di natura, che poggia sulla mancanza di coscienza dei partecipanti ».[15]

Non può essere compito di queste righe offrire, dal punto di vista qui delineato, una tipologia storica e sistematica dei livelli possibili di coscienza di classe. A tal fine si dovrebbe anzitutto indagare esattamente quale momento del processo complessivo di produzione tocchi più immediatamente ed in modo più vitale gli interessi delle singole classi. In secondo luogo, fino a che punto le classi in questione, in forza della stessa natura dei loro interessi, possano oltrepassare questa immediatezza, cogliere il momento che ha per esse un'importanza immediata come mero momento dell'intero, giungendo così al suo superamento; ed

[15] F. Engels, *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*, Nachlass, I, p. 449.

infine in che modo sia costituita la totalità a cui si è pervenuti e fino a che punto essa comprenda effettivamente la totalità reale della produzione. Infatti, è del tutto chiaro che la coscienza di classe deve avere una forma qualitativo-strutturale diversa, se ad es. resta nei limiti degli interessi del consumo separato dalla produzione (come nel caso del *Lumpenproletariat* romano) oppure se rappresenta la formazione (*Formung*) categoriale degli interessi di circolazione (capitale mercantile), ecc. Senza approfondire la questione di una tipologia sistematica di queste possibili posizioni, si può tuttavia già affermare sulla base di questi accenni che i casi diversi di « falsa » coscienza si distinguono l'uno dall'altro qualitativamente, strutturalmente (*struktiv*), esercitando così un'influenza determinante sull'agire sociale delle classi.

II

Da tutto ciò risulta che nelle epoche precapitalistiche ed anche, nel capitalismo, in rapporto al comportamento di numerosi strati sociali le cui basi economiche di vita sono precapitalistiche, la coscienza di classe non è in grado, per sua essenza, né di ricevere una forma del tutto chiara, né di influire coscientemente sugli eventi storici.

Anzitutto perché ciò che caratterizza nella sua essenza qualsiasi società precapitalistica è che in essa gli interessi di classe non *possono* mai emergere in primo piano in piena chiarezza (economica); per via dell'organizzazione della società secondo caste, stati, ecc., nella struttura economica oggettiva della società, gli elementi economici sono *inestricabilmente* unificati con elementi politici, religiosi, ecc. Soltanto il dominio della borghesia, la cui vittoria rappresenta la soppressione dell'organizzazione sociale secondo stati, rende possibile un ordinamento sociale nel quale la stratificazione della società tende a trasformarsi in una pura ed

esclusiva stratificazione di classi. (Che in molti paesi si siano mantenute nel capitalismo sopravvivenze dell'organizzazione secondo stati non toglie nulla alla correttezza di fondo di questa asserzione).

Questa situazione ha le sue motivazioni nell'organizzazione economica delle società precapitalistiche, che è profondamente diversa dall'organizzazione capitalistica. La differenza che ora è rilevante per noi e che salta subito agli occhi è il fatto che ogni società precapitalistica — dal punto di vista economico — forma un'unità incomparabilmente meno *coerente* di quella capitalistica; in essa, l'indipendenza delle parti è molto maggiore che nel capitalismo, mentre molto minori e più unilaterali sono le loro interrelazioni economiche. Quanto meno lo scambio delle merci svolge un ruolo per la vita dell'intera società, quanto più le singole parti della società sono economicamente autarchiche (comuni di villaggio) oppure non assolvono nessuna funzione nella vita propriamente economica della società, nel processo di produzione (ampi settori della popolazione delle città greche e di Roma), tanto meno la forma di unità, la coesione organizzativa della società, lo Stato è realmente fondato nella vita reale della società. Una parte della società vive la propria esistenza naturale praticamente in piena indipendenza dal destino dello Stato. « L'organismo produttivo semplice di queste comunità autosufficienti che si riproducono costantemente nella stessa forma e, quando per caso sono distrutte, si ricostruiscono nello stesso luogo e con lo stesso nome, ci dà la chiave per capire il segreto dell'*immutabilità* delle società asiatiche, che si trova in un contrasto così appariscente con la costante dissoluzione ed il costante riformarsi degli Stati asiatici e con l'incessante cambiare delle dinastie. La struttura degli elementi economici fondamentali della società non viene toccata dalle tempeste della regione delle nubi della politica ».[16] Un'altra parte della società vive a sua volta — dal punto di vista economico — in modo del tutto parassitario. Lo Stato, l'apparato statale del potere non è per essa, come per le classi dominanti della società capitalistica, un mezzo per imporre, se necessario, con la

[16] *Kapital*, I, p. 323 [trad. it., I, 2, p. 58].

violenza, i princìpi del proprio dominio economico oppure per creare con la violenza le condizioni di questo dominio (colonizzazione moderna), quindi non è una *mediazione* del dominio economico della società, ma è *immediatamente questo dominio stesso.* E precisamente non soltanto nei casi in cui si tratta della pura e semplice razzia di paesi, di schiavi, ecc., ma anche nei cosidetti rapporti « economici » pacifici. Così dice Marx sulla rendita in lavoro: « In tali condizioni il plusvalore per il proprietario nominale della terra può essere estorto loro soltanto con una *coercizione extraeconomica* ». In Asia, « *rendita e tasse coincidono,* o piuttosto non vi è tassa che differisca da questa forma della rendita fondiaria ».[17] Ed anche la forma che lo scambio di merci assume nelle società precapitalistiche non consente di esercitare un influsso determinante sulla struttura fondamentale della società; esso resta solo in superficie e non riesce a dominare il processo di produzione stesso, ed in particolare i suoi rapporti con il lavoro. « Il mercante poteva comprare tutte le merci; ma non poteva comprare il lavoro come merce. Era tollerato soltanto come *Verleger* dei prodotti dell'artigianato ».[18]

Ciononostante, ogni società di questo genere forma sempre un'unità economica. Il problema è solo quello di sapere se, sulla base di questa unità, il riferirsi dei singoli gruppi di cui la società è costituita alla società stessa come intero possa assumere forma economica nella loro coscienza attribuita di diritto. Marx da un lato mette in luce che la lotta di classe nel mondo antico si muove « principalmente nella forma di una lotta tra creditore e debitore ». Ma egli aggiunge del tutto giustamente: « Tuttavia qui la forma di denaro — e il rapporto di creditore e debitore ha la forma di un rapporto di denaro — rispecchia solo l'antagonismo di più profonde condizioni economiche di vita ».[19] Per il ma-

[17] *Ivi,* III, 2, p. 324 [trad. it. III, 3, pp. 198-199]. Il corsivo è mio.

[18] *Ivi,* I.p. 324 [trad. it. I, 2, p. 59. - *Verleger* è il rivenditore dei prodotti degli artigiani che egli stesso ha commissionato]. A ciò si può senz'altro far risalire il ruolo politicamente reazionario che, agli inizi del capitalismo, il capitale commerciale ha svolto rispetto al capitale industriale. Cfr. *Kapital,* III, I, p. 311.

[19] *Ivi,* I, p. p. 99 [trad. it. I, 1, p. 151].

terialismo storico si potrebbe trattare appunto di un semplice rispecchiamento. Ma si chiede: le classi di questa società avevano in generale la possibilità oggettiva di portare alla loro coscienza le basi economiche di queste lotte, la problematicità economica della società di cui esse erano vittime? Queste lotte e problemi dovevano forse assumere necessariamente per esse — stando alle loro condizioni di vita — forme religioso-naturali [20] o giuridico-statali? L'articolazione della società in stati, caste, ecc. implica proprio che la fissazione, sia concettuale che organizzativa, di queste posizioni « naturali » resti economicamente incosciente, che la pura tradizionalità dello sviluppo naturale e spontaneo si riversi immediatamente in forme giuridiche.[21] Infatti, corrispondentemente alla minore coesione economica della società, le forme giuridico-statali, che costituiscono qui le stratificazioni in stati, i privilegi, ecc., hanno una funzione completamente diversa che nel capitalismo, sia oggettivamente che soggettivamente. Nel capitalismo queste forme rappresentano soltanto una fissazione dei nessi funzionanti in sede puramente economica, cosicché le forme giuridiche — come è già stato mostrato con successo da Karner [22] — possono spesso tener conto di strutture economiche modificate, senza modificarsi né dal punto di vista formale né da quello del contenuto. Nelle società precapitalistiche, invece, le forme giuridiche debbono intervenire *costitutivamente* nei nessi economici. Non vi sono qui categorie economiche pure — e le categorie economiche sono per Marx « forme di esistenza, condizioni di esistenza » [23] — che appaiono in forme giuridiche, che sono riversate ed avvolte in forme giuridi-

[20] Marx ed Engels sottolineano più volte il carattere naturale di queste forme sociali, *Kapital*, pp. 304, 316, ecc. L'intero sviluppo della *Ursprung der Familie* di Engels è fondato su queste idee. Non posso qui soffermarmi sulle divergenze di opinioni intorno a questa questione che sussistono anche fra marxisti. Voglio notare soltanto che, anche in questo caso, ritengo che il punto di vista di Marx e di Engels sia più profondo e storicamente più corretto di quello dei loro « miglioratori ».

[21] Cfr. *Kapital*, I, p. 304.

[22] *Die soziale Funktion der Rechtsinstitute*, *Marx-Studien*, Bd. I.

[23] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. XLIII [trad. it. p. 193].

che. Ma le categorie economiche e giuridiche sono concretamente, *nel loro contenuto, inscindibilmente intrecciate le une con le altre.* (Si pensi agli esempi precedentemente citati della rendita fondiaria e delle tasse, dello schiavismo, ecc.). Per dirla in termini hegeliani, l'economia non ha raggiunto neppure oggettivamente il piano dell'essere per sé e non è possibile perciò, all'interno di una simile società, nessuna posizione dalla quale possa essere resa cosciente la base economica di tutti i rapporti sociali.

Ciò naturalmente non toglie affatto la fondazione economica oggettiva di tutte le forme sociali. Al contrario. La storia delle stratificazioni in stati mostra del tutto chiaramente come queste stratificazioni, che originariamente hanno riversato in forme fisse un'esistenza economica « naturale », nel corso dello sviluppo economico che si svolge sotterraneamente, « incoscientemente », a poco a poco si dissolvano, cioè cessino di essere un'unità effettiva. Il loro contenuto economico lacera la loro forma di unità giuridica. (L'analisi di Engels dei rapporti di classe al tempo della riforma, così come quella di Cunow dei rapporti di classe nella rivoluzione francese, offrono una sufficiente documentazione di ciò). Eppure, nonostante questo contrasto tra forma giuridica e contenuto economico, la forma giuridica (che è creatrice di privilegi) riveste grande importanza, spesso è anzi decisiva in rapporto alla coscienza di tali stati in dissoluzione. Infatti, la forma della stratificazione in stati occulta il nesso tra l'esistenza economica dello stato — un'esistenza che è reale, anche se resta « incoscia » — e la totalità economica della società. Essa fissa la coscienza o nella pura immediatezza dei suoi privilegi (i cavalieri del tempo della riforma) oppure nella particolarità — anch'essa puramente immediata — di quella parte della società alla quale si riferiscono i privilegi (le corporazioni). Lo stato (*Stand*) può anche essere già interamente dissolto dal punto di vista economico, i suoi membri possono anche *appartenere economicamente già a diverse classi,* ma esso mantiene ugualmente questa sua coesione ideologica (oggettivamente irreale). Infatti, il rapporto con l'intero, che viene realizzato dalla « coscienza di appartenere allo stato », (*Standesbewusstsein*) è diretto ad un'altra totalità, e non alla reale e vivente unità dell'eco-

nomia: alla fissazione passata della società, che ha costituito a suo tempo i privilegi degli stati. La coscienza di appartenere allo stato copre — come fattore storico reale — la coscienza di classe; impedisce che questa in generale si manifesti. Qualcosa di analogo si può osservare anche nella società capitalistica, a proposito di tutti i gruppi « privilegiati » la cui situazione di classe non è fondata immediatamente in modo economico. Nella misura in cui un simile strato si può « capitalistizzare », cioè può modificare i suoi « privilegi » in rapporti capitalistico-economici di dominio aumenta la sua capacità di adattamento allo sviluppo economico reale (ad es., i proprietari fondiari).

Perciò nelle epoche precapitalistiche la coscienza di classe si riferisce alla storia in modo completamente diverso che nel capitalismo. Infatti, solo per mezzo dell'*interpretazione della storia* del materialismo storico, le classi stesse possono in tal caso essere ottenute dalla realtà storica immediatamente data, mentre nel capitalismo esse sono *questa stessa realtà* storica immediata. Come anche Engels ha sottolineato, non è affatto un caso che questa conoscenza della storia sia stata possibile soltanto nell'epoca del capitalismo. E precisamente non soltanto — come pensa Engels — per via della maggiore semplicità di questa struttura di fronte ai « più aggrovigliati e nascosti nessi » delle epoche precedenti, ma in primo luogo perché l'interesse economico di classe come motore della storia è emerso in tutta la sua nudità e purezza soltanto nel capitalismo. Nelle epoche precapitalistiche, perciò, le vere « forze motrici » che si trovano « dietro i moventi degli uomini che agiscono nella storia », non riuscirono ad arrivare alla coscienza nella loro purezza (neppure come pura attribuzione di diritto). In realtà, esse sono rimaste nascoste dietro questi moventi come forze cieche dello sviluppo storico. I momenti ideologici non « occultano » soltanto gli interessi economici, non sono soltanto bandiere e parole d'ordine della lotta, ma parte ed elementi della stessa lotta reale. Naturalmente, se il *senso sociologico* di queste lotte viene cercato per mezzo del materialismo storico, *allora* questi interessi si possono indubbiamente individuare come i *momenti esplicativi* in ultima analisi determinanti. Ma in rapporto al capitalismo vi è

questa differenza invalicabile: in esso, i momenti economici non sono più nascosti « dietro » la coscienza, ma sono presenti *nella* coscienza stessa (solo che essi sono repressi, inconsapevoli, ecc.). Con il capitalismo, con la soppressione della struttura degli stati (*Stand*) e con la costruzione di una società articolata *in senso puramente economico,* la coscienza di classe è entrata nella fase in cui *può diventare cosciente.* La lotta sociale si rispecchia ora in una lotta ideologica per la coscienza, per l'occultamento o la scoperta del carattere classista della società. Ma la possibilità di questa lotta rimanda già alle contraddizioni dialettiche, all'interna autodissoluzione della pura società classista. « Quando la filosofia — dice Hegel — dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo ».[24]

III

La borghesia ed il proletariato sono le uniche classi pure della società borghese: solo la loro esistenza ed il loro evolversi poggiano esclusivamente sullo sviluppo del moderno processo di produzione e solo a partire dalle loro condizioni di esistenza è in generale *pensabile* un piano per l'organizzazione dell'intera società. Il comportamento delle altre classi (piccolo-borghesi, contadini) è oscillante ed infecondo per lo sviluppo perché la loro esistenza non si fonda esclusivamente sulla posizione che esse occupano nel processo capitalistico di produzione, ma è indissolubilmente legata a sopravvivenze della società organizzata in stati. Perciò esse non cercano in genere di promuovere lo sviluppo capitalistico in modo da spingerlo oltre se stesso, ma di

[24] *Lineamenti di filosofia del diritto,* trad. it. a cura di F. Messineo e A. Plebe, Bari, Laterza, 1954, p. 18. [*N.d.T.*]

farlo retrocedere o almeno di impedire che esso si dispieghi in tutta la sua pienezza. Il loro interesse di classe è quindi diretto soltanto ai *sintomi dello sviluppo,* e non allo sviluppo stesso, ai fenomeni parziali della società, e non alla struttura sociale nella sua interezza.

Questo problema della coscienza può presentarsi anche nel modo di agire e di porre dei fini. Ciò accade, ad esempio, nel caso della piccola borghesia, la quale, vivendo almeno in parte nella grande città capitalistica, sottoposta direttamente agli influssi del capitalismo in tutte le sue manifestazioni di vita, non può restare completamente indifferente al *dato di fatto* della lotta di classe tra borghesia e proletariato. Tuttavia, « come classe intermedia », nella quale « si smussano gli interessi di entrambe le classi », essa si sentirà in genere « al di sopra del contrasto di classe ».[25] E di conseguenza essa non cercherà la via « per sopprimere entrambi gli estremi, il capitale ed il lavoro salariato, ma per attenuare questo contrasto e trasformarlo in armonia ».[26] Quindi, la sua azione sarà necessariamente presente in tutte le scelte decisive della società ed essa lotterà ora per questa ora per quella corrente della lotta di classe, ma sempre inconsapevolmente. I suoi propri fini, che esistono appunto esclusivamente nella sua coscienza, si svuoteranno progressivamente, trasformandosi in forme puramente « ideologiche », sempre più disciolte dall'azione sociale. Soltanto fintantoché questi fini coincidono con i reali interessi economici di classe del capitalismo, come nella soppressione degli stati operata dalla rivoluzione borghese, la piccola borghesia può svolgere un ruolo attivo nella storia. Una volta compiuta questa sua missione le sue manifestazioni — che rimangono formalmente in gran parte le stesse — acquistano un accento sempre più caricaturale, distaccandosi dallo sviluppo reale (il giacobinismo della Montagna tra il '48 ed il '51). Questa mancanza di rapporto con la società come totalità può tuttavia avere un effetto retroattivo sulla struttura interna della classe, sulla sua possibilità di organiz-

[25] *Brumaire,* p. 40 [*Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte,* trad. it. a cura di P. Togliatti, in K. Marx - F. Engels, *Il 1848 in Germania ed in Francia,* Roma, Edizioni Rinascita, 1948, p. 289].
[26] *Ivi,* p. 37 [trad. it. p. 286].

zazione. Ciò si rivela con la massima evidenza nello sviluppo dei contadini. « I contadini piccoli proprietari costituiscono una massa enorme, i cui membri vivono nella stessa situazione, ma senza essere uniti gli uni agli altri da relazioni molteplici. Il loro modo di produzione, anziché stabilire tra loro rapporti reciproci, li isola gli uni dagli altri... Ogni singola famiglia contadina... produce direttamente la maggior parte di ciò che consuma, e guadagna quindi i suoi mezzi di sussistenza più nello scambio con la natura che nel commercio con la società...

Nella misura in cui milioni di famiglie vivono in condizioni economiche tali che distinguono i loro modi di vita, i loro interessi e la loro cultura da quelli di altre classi e li contrappongono ad esse in modo ostile, esse formano una classe. Ma nella misura in cui tra i contadini piccoli proprietari esistono soltanto legami locali, e l'identità dei loro interessi non crea tra loro una comunità, una unione su scala nazionale e una organizzazione politica, essi non costituiscono una classe ».[27] Perciò, per portare queste masse ad un movimento unitario, sono necessari rivolgimenti *esterni,* come una guerra o una rivoluzione urbana, ed anche in questo caso esse sono incapaci di organizzare questo movimento sotto una propria parola d'ordine, e di dare ad esso una direzione positiva nel senso dei loro interessi. Che questi movimenti ricevano un significato progressista (rivoluzione francese del 1789) o reazionario (impero napoleonico), dipenderà dalla situazione delle altre classi in lotta e dal grado di coscienza dei partiti che le guidano. Perciò anche la forma *ideologica* assunta dalla « coscienza di classe » dei contadini può mutare i propri contenuti più ancora di quella delle altre classi; essa resta sempre una forma presa a prestito. Perciò i partiti che si basano parzialmente o totalmente su questa « coscienza di classe », proprio nelle situazioni critiche, non possono contare su un sostegno fermo e sicuro (i socialrivoluzionari tra il 1917 ed il 1918). Può così accadere che i movimenti dei contadini siano combattuti sino all'ultimo sotto opposte bandiere ideologiche. Ad esempio, è caratteristico, sia in rappporto all'anarchismo come teoria

[27] *Ivi,* p. 102 [trad. it., p. 348].

sia alla « coscienza di classe » dei contadini, che alcune lotte e rivolte controrivoluzionarie condotte in Russia dai contadini medi e ricchi abbiano trovato il loro aggancio ideologico in questo modo di concepire la società come fine. Perciò, nel caso di queste classi (se è lecito definirle classi, nell'accezione rigorosamente marxista del termine) non si può parlare propriamente di coscienza di classe: una piena coscienza della loro situazione metterebbe in luce la vanità dei loro sforzi particolari di fronte alla necessità dello sviluppo. Perciò, la coscienza e gli interessi si trovano qui in un rapporto di *opposizione contraddittoria* (*kontradiktorisch*). E dal momento che la coscienza di classe è stata determinata come un problema di interessi di classe attribuibili in linea di diritto, ciò rende filosoficamente comprensibile anche la impossibilità del suo sviluppo nella realtà data immediatamente, nella realtà storica.

Coscienza di classe e interesse di classe si trovano in un rapporto di opposizione, di contrasto, anche nel caso della borghesia. Soltanto che questo contrasto *non è contraddittorio* (*kontradiktorisch*), *ma dialettico.*

Si potrebbe esprimere brevemente la differenza tra queste due forme di opposizione come segue: mentre nel caso delle altre classi, la loro posizione nel processo di produzione e gli interessi che ne conseguono impediscono necessariamente il sorgere di una coscienza di classe, nel caso della borghesia questi momenti promuovono il suo sviluppo: ma su questa coscienza — per principio e per sua stessa essenza — pesa una tragica maledizione che la costringe, non appena è giunta al punto più alto del suo sviluppo, a cadere in una insolubile contraddizione con se stessa e, di conseguenza, ad autosopprimersi. Questa situazione tragica della borghesia si rispecchia storicamente nel fatto che essa è ancora impegnata a schiacciare il proprio predecessore, il feudalesimo, quando appare già il suo nuovo nemico, il proletariato; la sua forma fenomenica politica era la lotta contro l'organizzazione della società in stati in nome di una « libertà » che doveva necessariamente trasformarsi, nel momento della vittoria, in una nuova oppressione; dal punto di vista sociologico, la contraddizione (*Widerspruch*) si rivela qui nel fatto che, benché solo la forma della società bor-

ghese porti la lotta di classe a manifestarsi nella sua purezza, benché sia stata la borghesia a fissarla come un dato di fatto nella storia, essa deve far di tutto, sia sul piano della teoria che su quello della praxis, perché questo dato di fatto scompaia dalla coscienza sociale; considerando la cosa dal punto di vista ideologico, noi cogliamo la stessa frattura quando vediamo che lo sviluppo della borghesia, se da un lato conferisce all'individualità un'importanza che prima non aveva mai avuto, dall'altro, per effetto delle condizioni economiche di questo individualismo e della reificazione creata dalla produzione di merci, sopprime qualsiasi individualità. Tutte queste contraddizioni, la cui serie non è affatto esaurita da questi esempi, ma potrebbe essere continuata all'infinito, sono soltanto un riflesso delle contraddizioni del capitalismo stesso, secondo la forma che esse assumono, rispecchiandosi nella coscienza di classe borghese, in corrispondenza con la sua posizione nel processo complessivo di produzione. Queste contraddizioni si presentano perciò, nella coscienza di classe della borghesia, come contraddizioni dialettiche e non come pura e semplice incapacità di comprendere le contraddizioni del proprio ordinamento sociale. Infatti il capitalismo è, da un lato, il primo ordinamento di produzione che tende ad una completa assimilazione economica della società nella sua interezza,[28] e di conseguenza la borghesia dovrebbe essere in grado, a partire da questo punto centrale di possedere una coscienza (attribuita di diritto) della totalità del processo di produzione. D'altro lato, per via della posizione che occupa nella produzione e degli interessi che determinano il suo agire, alla classe capitalistica è impossibile dominare — anche teoricamente — il proprio ordinamento di produzione. I motivi di ciò sono molteplici. Anzitutto, solo in apparenza, per il capitalismo, la produzione è il punto centrale della coscienza

[28] Certo, solo tendenzialmente. Il grande merito di Rosa Luxemburg è stato quello di aver mostrato che qui non ci troviamo di fronte ad un fatto provvisorio ed occasionale, ma che il capitalismo — dal punto di vista economico — può esistere solo fintantoché, pur facendo sviluppare la società nella propria direzione, non è ancora giunta a penetrarla completamente. Questa autocontradditorietà di una società puramente capitalistica è certamente uno dei motivi delle contraddizioni interne alla coscienza di classe della borghesia.

di classe e quindi solo in apparenza essa rappresenta il punto di vista della comprensione teorica. Già a proposito di Ricardo, Marx nota che egli, a cui « si rimprovera più di ogni altra cosa di badare solo alla produzione », ha fatto della distribuzione « l'oggetto esclusivo dell'economia ».[29] E l'analisi minuziosa del processo concreto di realizzazione del capitale mostra in ogni questione particolare, che l'interesse del capitalista, che produce appunto merci e non beni, deve necessariamente fissarsi su questioni secondarie (rispetto alla produzione); che egli, tutto preso nel processo di valorizzazione — che è per lui decisivo — possiede necessariamente per la considerazione dei fenomeni economici, un punto di vista a partire dal quale i fenomeni più importanti diventano in genere inavvertibili.[30] Quest'inadeguatezza cresce ancor più per il fatto che nel rapporto capitalistico stesso il principio individuale ed il principio sociale, quindi la funzione del capitale come proprietà privata e la sua funzione economico-oggettiva, si trovano in un insolubile contrasto dialettico. « Il capitale non è — dice il manifesto comunista — un potere personale, è un potere sociale ». Ma questo potere sociale è orientato nei suoi movimenti dagli interessi particolari dei possessori di capitale — e poiché a partire di qui non si riesce ad avere una visione globale della funzione sociale della loro attività e di conseguenza non si tiene conto di essa, il principio sociale, la funzione sociale del capitale può imporsi soltanto al di sopra delle loro teste ed attraverso le loro volontà, in un modo di cui essi stessi non sono coscienti. Per via di questa contraddizione tra il principio sociale ed il principio individuale, Marx ha giustamente definito la società per azioni un « superamento del modo di produzione capitalistico nell'ambito dello stesso modo di produzione capitalistico ».[31] Eppure, dal punto di vista puramente economico, si può dire che la società per azioni, differisca sotto questo riguardo dal capitalista sin-

[29] *Zur Kritik politischen Ökonomie*, p. XXXIX [trad. it., p. 183].
[30] *Kapital* III, I, pp. 115, 297-298, 307, ecc. Va da sé che i diversi gruppi di capitalisti [capitale industriale, capitale mercantile, ecc.] hanno già a questo proposito posizioni diverse; ma per il nostro problema queste differenze non hanno un'importanza decisiva.
[31] *Ivi*, III, 1, p. 425 [trad. it., III, 2, p. 125].

golo solo per aspetti inessenziali, anche la cosidetta soppressione dell'anarchia della produzione mediante cartelli, trusts, ecc., non fa altro che trasferire altrove questa contraddizione, senza sopprimerla. Questa situazione è uno dei momenti che determinano in modo decisivo la coscienza di classe della borghesia: certo, essa agisce come classe nello sviluppo economico oggettivo della società, ma può acquisire la coscienza di questo processo, che essa stessa compie, solo come un movimento che accade in essa, che le è esterno ed è regolato secondo leggi oggettive. Il pensiero borghese considera la vita economica, costantemente e per una necessità essenziale, dal punto di vista del capitalista singolo, e di qui sorge spontaneamente questa netta contrapposizione tra il singolo e la « legge naturale » onnipotente, sovrapersonale, che muove l'intera sfera del sociale.[32] Di qui non consegue soltanto il contrasto tra gli interessi particolari e gli interessi di classe in caso di conflitto (che senza dubbio, nelle classi dominanti, solo di rado diventa così aspro come nella borghesia), ma anche l'impossibilità di principio di dominare teoricamente e praticamente i problemi che sorgono necessariamente dallo sviluppo della produzione capitalistica. « Questo subitaneo trapasso del sistema creditizio a sistema monetario aggiunge il terrore teorico al panico pratico, e gli agenti della circolazione rabbrividiscono dinanzi al mistero impenetrabile dei loro propri rapporti », dice Marx.[33] E questo timore non è infondato, cioè, esso è molto più che la pura e semplice sprovvedutezza nella quale il singolo capitalista viene a trovarsi in rapporto al proprio destino. I fatti e le situazioni che provocano questo timore impongono alla coscienza della borghesia qualcosa che essa non è in grado di rendere consapevole a se stessa, benché non possa — in quanto *factum brutum* — negarlo ed allontanarlo totalmente o reprimerlo. Perché dietro questi fatti e situazioni, si trova, come motivo riconoscibile, il fatto che « il *vero limite* della produzione capitalistica è il *capitale stesso* ».[34] Una conoscenza la cui presa di coscienza significhe-

[32] Si veda in proposito il saggio *Rosa Luxemburg marxista.*

[33] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 148 [trad. it. p. 129].

[34] *Kapital*, III, 1, p. 231, ed anche p. 242 [trad. it. III, 1, p. 306].

rebbe indubbiamente l'autosoppressione della classe dei capitalisti.

Pertanto, i limiti oggettivi della produzione capitalistica diventano limiti della coscienza di classe della borghesia. Ma poiché, in opposizione alle più antiche forme di dominio naturali-« conservatrici » che lasciano intatte le forme di produzione di ampi strati sociali da esse dominati,[35] e che quindi operano in prevalenza secondo la tradizione, e non in modo rivoluzionante, il capitalismo è invece una forma di produzione per eccellenza rivoluzionante, *questo necessario restare nell'inconsapevolezza dei limiti economici oggettivi del sistema si esprime nella coscienza di classe come contraddizione interna, come contraddizione dialettica.* La coscienza di classe della borghesia è *formalmente* rivolta alla consapevolezza economica. Anzi, il massimo grado di inconsapevolezza, la forma più evidente di « falsa coscienza » si manifesta costantemente nel fatto che cresce sempre più l'apparenza di un dominio di coscienza sui fenomeni economici. Dal punto di vista del riferirsi della coscienza alla totalità delle manifestazioni sociali, questa contraddizione si esprime come *contrasto insuperabile tra ideologia e base economica.* La dialettica di questa coscienza di classe poggia sul contrasto insuperabile tra individuo (capitalistico) — l'individuo secondo lo schema del capitalista singolo — e lo sviluppo necessario « per legge di natura », per principio non dominabile dalla coscienza; essa porta così la teoria e la praxis in un'opposizione incolmabile. Ma tutto ciò avviene senza che questa dualità entri in equilibrio; in realtà permane una tensione costante verso l'unificazione dei princìpi reciprocamente separati, una tensione che produce e riproduce un essere gettato tra una « falsa » coesione e la sua lacerazione catastrofica.

Questa autocontraddizione dialettica interna alla coscienza di classe della borghesia si acuisce ancor più per il fatto che il limite oggettivo dell'ordinamento capitalistico della produzione non permane nello stato della pura e semplice

[35] Ciò vale, ad es., anche per le primitive forme di tesaurizzazione. Cfr. *Kapital*, I, 94, ed anche per certe forme di manifestazione del capitale mercantile (relativamente) precapitalistico. Cfr. *Kapital* III, 1, p. 319.

negatività, non suscita soltanto, « per legge di natura », delle crisi che la coscienza non può comprendere, ma riceve una propria figura storica cosciente ed attiva: il proletariato. Già nella maggior parte dei « normali » spostamenti di prospettiva che il punto di vista capitalistico ha subìto per arrivare a cogliere la struttura economica della società, ci si è mossi in una direzione che « occulta l'origine reale del plusvalore ».[36] Ma mentre nell'atteggiamento « normale », puramente teorico, questo occultamento concerne soltanto la composizione organica del capitale, la posizione dell'imprenditore nel processo di produzione, la funzione economica dell'interesse, ecc., quindi mostra soltanto l'incapacità di cogliere dietro la superficie dei fenomeni le vere forze motrici, nella sua conversione pratica, esso si riferisce al dato di fatto centrale e fondamentale della società capitalistica: alla lotta di classe. Ma nella lotta di classe, tutte queste forze che restano altrimenti celate dietro la superficie della vita economica, alla quale si arrestano come ammaliati gli sguardi dei capitalisti e dei teorici che sono i loro portavoce, assumono un tale risalto che è semplicemente impossibile non scorgerle. Al punto che al tempo del capitalismo nella sua fase ascendente, quando la lotta di classe del proletariato si eprimeva ancora soltanto sotto forma di esplosioni spontanee e veementi, la lotta di classe venne riconosciuta come il fatto fondamentale della vita storica dagli stessi esponenti ideologici della classe in ascesa (Marat, ed anche gli storici posteriori come Mignet, ecc.). Ma nel momento in cui la teoria e la praxis del proletariato hanno elevato sino alla coscienza sociale questo principio inconsapevolmente rivoluzionario dello sviluppo capitalistico, la borghesia viene spinta ideologicamente su una posizione coscientemente difensiva. La contraddizione dialettica nella « falsa » coscienza della borghesia diventa più acuta: la « falsa » coscienza si trasforma in una falsità della coscienza. La contraddizione che all'inizio sussisteva solo dal punto di vista oggettivo, sussiste ora anche da quello soggettivo: il problema teorico si trasforma in un comportamento morale che influisce in modo determinante su tutte le prese di

[36] *Kapital*, III, 1, p. 146 [trad. it. III, 1, p. 213] e pp. 132, 366-369, 377, ecc.

posizione della classe in tutte le situazioni e le questioni vitali.

La funzione della coscienza di classe nella lotta che la borghesia conduce per il dominio della società è determinata da queste condizioni in cui essa si trova. Dal momento che il dominio della borghesia si estende realmente all'intera società, dal momento che essa tende di fatto — ed è riuscita in parte — ad organizzare tutta la società secondo i propri interessi, non soltanto essa ha dovuto creare una teoria compiuta dell'economia, dello Stato e della società, ecc. (cosa che rappresenta e presuppone già, in sé e per sé, una « concezione del mondo »), ma anche costruire e rendere cosciente a se stessa la fede nella propria *destinazione* ad ottenere questo dominio, a realizzare quest'organizzazione. Il carattere tragico-dialettico della situazione di classe della borghesia si rivela nel fatto che, oltre ad essere suo interesse, è soprattutto una sua necessità imprescindibile l'acquisizione della coscienza più chiara possibile degli interessi di classe su ogni *questione particolare;* ma l'estensione di questa stessa chiara coscienza alla *questione dell'intero* le è necessariamente fatale. Ciò dipende anzitutto dal fatto che il dominio della borghesia può essere soltanto il dominio di una minoranza. Poiché questo dominio non solo viene esercitato *da* una minoranza, ma anche *nell'interesse di* una minoranza, l'inganno delle altre classi, il loro permanere nella loro coscienza non chiara, resta una premessa indispensabile per l'esistenza del regime borghese (si pensi alla teoria dello Stato che si trova « al di sopra » dei contrasti di classe, all'« imparzialità » della giustizia, ecc.). Ma l'occultamento dell'essenza della società borghese è una necessità di vita anche per la borghesia stessa. Infatti, sempre più chiaramente si rivelano le insolubili contraddizioni interne di questo ordinamento ed i suoi sostenitori finiscono quindi per trovarsi di fronte all'alternativa di precludersi consapevolmente una sempre più ricca comprensione delle cose oppure di reprimere in sé tutti gli istinti morali, per affermare anche sul piano morale quell'ordinamento economico che viene sostenuto sul piano degli interessi.

Senza sopravvalutare la reale efficacia di tali momenti ideologici, bisogna tuttavia affermare che la combattività di

una classe è tanto maggiore, quanto più essa crede, in buona fede, alla propria destinazione, quanto più è in grado di penetrare tutti i fenomeni secondo i propri interessi con istinto intatto. Ora, la storia ideologica della borghesia — a partire dai suoi primi gradi di sviluppo, basti pensare alla critica di Sismondi all'economia classica, alla critica tedesca del diritto naturale, al primo Carlyle, ecc. — *non è altro che una lotta disperata contro la comprensione della vera essenza della società creata dalla borghesia, contro la reale presa di coscienza, da parte della borghesia, della sua situazione di classe.* Quando il *Manifesto comunista* sottolinea che la borghesia produce i suoi seppellitori, ciò è vero non soltanto dal punto di vista economico, ma anche da quello ideologico. L'intera scienza borghese del XIX secolo ha fatto grandissimi sforzi per velare le basi della società borghese; dalla totale falsificazione dei dati di fatto alle teorie « sublimi » sull'« essenza » della storia, dello Stato, ecc. — nulla è rimasto intentato in questa direzione. Invano. Nella scienza più avanzata di fine secolo (e corrispondentemente nella coscienza degli strati capitalistici dirigenti) il verdetto è già stato eseguito.

Ciò appare chiaramente nel fatto che la coscienza della borghesia accoglie sempre più l'idea di un'organizzazione consapevole. Con la società per azioni, i cartelli, i trusts, ecc., si è anzitutto realizzata una crescente concentrazione. Essa ha mostrato sempre più chiaramente sul piano organizzativo il carattere sociale del capitale, senza tuttavia scuotere il dato di fatto dell'anarchia della produzione, ma conferendo soltanto posizioni relativamente monopolistiche ai capitalisti singoli diventati giganteschi. In questo modo il carattere sociale del capitale ha potuto affermarsi con estrema decisione, ma non arrivare alla coscienza della classe borghese. Per effetto di questo apparente superamento dell'anarchia della produzione, la coscienza dei capitalisti viene anzi sempre più distolta da una vera conoscenza della situazione. La crisi della guerra e del dopoguerra hanno tuttavia spinto ancora più avanti questo sviluppo: l'« economia pianificata » è entrata nella coscienza almeno degli elementi progressisti della borghesia. Certo, anzitutto in strati ancora molto ristretti e, anche in questo caso, prima come esperi-

mento teorico che come pratica via d'uscita dal vicolo cieco della crisi. Se tuttavia noi confrontiamo questo stato di coscienza in cui si cerca la compensazione economica tra una « economia pianificata » e gli interessi di classe della borghesia, con quello del capitalismo in ascesa che ha considerato ogni genere di organizzazione sociale come « intromissione negli inviolabili diritti della proprietà, nella libertà e nella 'genialità' con cui il capitalista individuale si autodetermina »,[37] appare allora con chiarezza ai nostri occhi la *capitolazione della coscienza di classe della borghesia di fronte a quella del proletariato.* Ovviamente, anche quella parte della borghesia che accetta l'economia pianificata, ne ha un'idea diversa da quella del proletariato: per essa, la economia pianificata rappresenta appunto un ultimo tentativo di salvare il capitalismo mediante un estremo inasprimento della sua contraddizione interna. Ciononostante, la sua ultima posizione teorica è qui abbandonata (ed è una strana contropartita di ciò che *proprio in questo momento* alcuni settori del proletariato *capitolino a loro volta di fronte alla borghesia,* facendo loro propria questa sua forma organizzativa — che è la più problematica di tutte). Con ciò tuttavia l'intera esistenza della classe borghese e la cultura borghese come sua espressione cadono in una gravissima crisi. Da un lato, l'infecondità senza limiti di una ideologia separata dalla vita, di un tentativo più o meno cosciente di falsificazione, dall'altro la desolazione altrettanto temibile di un cinismo che è già esso stesso convinto dell'intera nullità della propria esistenza dal punto di vista storico-universale e che difende la sua nuda esistenza, il nudo egoismo dei propri interessi. Questa crisi ideologica è un segno innegabile di decadenza. La classe è già spinta sulle difensive e, per quanto possano essere aggressivi i suoi *mezzi di lotta,* essa combatte già per la propria pura e semplice autoconservazione; essa ha *irrevocabilmente perduto la forza di esercitare il potere.*

[37] *Kapital,* I, p. 321 [trad. it., I, 2, p. 56].

IV

In questa lotta per la coscienza, al materialismo storico spetta un ruolo decisivo. Come nella sfera economica, anche in quella ideologica, il proletariato e la borghesia sono classi che si trovano necessariamente in un rapporto di reciproca correlazione. Il medesimo processo che appare dal punto di vista della borghesia come un processo di frantumazione, come una crisi permanente, rappresenta per il proletariato, naturalmente ancora nella forma della crisi, il momento in cui si raccolgono le proprie forze, la piattaforma da cui spiccare il salto verso la vittoria. Dal punto di vista ideologico, ciò significa che la stessa crescente comprensione dell'essenza della società, nella quale si rispecchia la lenta lotta della borghesia con la morte, rappresenta un costante incremento di potere per il proletariato. Per il proletariato, la verità è un'arma che porta alla vittoria, e ciò tanto più quanto più essa è spregiudicata. Diventa così comprensibile il disperato furore con il quale la scienza della borghesia combatte contro il materialismo storico: perché per il proletariato, e *soltanto* per il proletariato, una giusta comprensione dell'*essenza della società* è un fattore di potere di prim'ordine, anzi essa è forse l'arma in ultima analisi decisiva.

I marxisti volgari hanno costantemente trascurato questa peculiare funzione che la coscienza svolge nella lotta di classe del proletariato ed hanno sostituito una meschina « *Realpolitik* » alla grande lotta di principio che risale alle questioni ultime del processo economico oggettivo. Naturalmente il proletariato deve prendere le mosse dai dati della situazione del momento. Ma esso si distingue dalle altre classi perché non rimane prigioniero degli eventi particolari della storia, non viene semplicemente spinto da essi, ma rappresenta anzi l'essenza delle forze motrici e, agendo centralmente, influisce sul centro del processo di sviluppo sociale. Nella misura in cui i marxisti volgari si allontanano dalla centralità di punto di vista, dal punto in cui ha metodologicamente origine la coscienza di classe proletaria, *essi si dispongono sul piano di coscienza della borghesia.*

E che su questo piano, sul suo proprio terreno di lotta, la borghesia sia necessariamente superiore al proletariato — sia economicamente che ideologicamente — può sorprendere soltanto un marxista volgare. E solo un marxista volgare può dedurre da questo fatto, che è da imputare esclusivamente al suo atteggiamento, una superiorità della borghesia *in generale*. Infatti, è ovvio che *in questo caso* si trovino a disposizione della borghesia — anche prescindendo del tutto dai suoi reali mezzi di potere — maggiori conoscenze, routine, ecc.; e non ha nulla di sorprendente il fatto che essa venga a trovarsi, senza suo merito, in una posizione di superiorità rispetto al suo avversario, nel momento in cui questi accoglie la sua concezione fondamentale. La superiorità del proletariato di fronte alla borghesia, che è altrimenti superiore dal punto di vista intellettuale, organizzativo, ecc., dipende esclusivamente dal fatto che esso è in grado di considerare la società a partire dal centro, come un intero coerente, ed è in grado perciò di agire centralmente, modificando la realtà. Inoltre, per la sua coscienza di classe, teoria e praxis coincidono: di conseguenza esso può gettare coscientemente la propria azione sulla bilancia dello sviluppo storico come momento decisivo. Lacerando questa unità, i marxisti volgari recidono il nerbo che connette unitariamente la teoria con l'azione proletaria. Essi confinano la teoria alla trattazione « scientifica » dei sintomi dello sviluppo sociale e trasformano la praxis in un essere sospinto senza sostegno e senza scopo dagli eventi particolari di un processo che essi rinunciano metodologicamente a dominare con il pensiero.

La coscienza di classe che sorge da questa posizione, deve esibire la stessa struttura interna di quella della borghesia. Ma mentre in questo caso, in forza dello sviluppo, le stesse contraddizioni dialettiche vengono spinte alla superficie della coscienza, per il proletariato le loro conseguenze sono ancora più fatali che per la borghesia. Infatti, l'autoinganno della « falsa » coscienza che ha origine nella borghesia, nonostante tutte le contraddizioni dialettiche, nonostante tutta la falsità obbiettiva, è almeno in accordo con la sua situazione di classe. Questa falsa coscienza non può certo salvare la borghesia dal tramonto, dal costante acuirsi di queste con-

traddizioni, e tuttavia può ancora dare ad essa possibilità interne per la prosecuzione della lotta, condizione interne per ottenere dei successi, sia pure provvisori. Nel proletariato, invece, una simile coscienza non soltanto ha in sé queste contraddizioni interne (borghesi), ma si trova anche in contrasto con le necessità di quell'azione verso la quale è orientata la sua situazione economica — indipendentemente da ciò che il proletariato stesso può pensare di essa. Il proletariato deve agire in modo proletario, ma la sua teoria, la teoria del marxismo volgare gli impedisce di vedere la giusta via. E questa contraddizione dialettica tra l'agire proletario, che è necessario dal punto di vista economico oggettivo, e la teoria marxista-volgare (borghese), resta sempre latente. Con l'approssimarsi dei momenti decisivi della lotta di classe, cresce anche la portata che una teoria giusta o errata detiene in rapporto ad un'azione stimolatrice o frenante. Il « regno della libertà », la fine della « preistoria dell'umanità » significa appunto che i rapporti oggettivati degli uomini tra loro, le reificazioni, cominciano a consegnare il loro potere *all'uomo*. Quanto più rapidamente questo processo va verso il suo scopo, tanto maggiore è l'importanza della coscienza del proletariato sulla propria missione storica, la coscienza di classe; tanto più fortemente ed immediatamente essa deve determinare le sue azioni. Infatti, il cieco potere delle forze motrici conduce « automaticamente » al suo scopo, all'auto-soppressione, solo fino al momento in cui questo punto non si trova ancora ad una prossimità raggiungibile. Se il momento del trapasso nel « regno della libertà » è dato oggettivamente, ciò si manifesta proprio nel fatto che, con violenza crescente ed apparentemente irresistibile, le forze cieche spingono in modo realmente cieco verso l'abisso e solo la volontà cosciente del proletariato può preservare l'umanità da una catastrofe. In altri termini: se è iniziata la crisi economica finale del capitalismo, *allora il destino della rivoluzione* (*e con essa quello dell'umanità*) *dipende dalla maturità ideologica del proletariato, dalla sua coscienza di classe.*

Con ciò è definita la funzione peculiare che la coscienza di classe ha per il proletariato rispetto alle altre classi. Appunto perché il proletariato non può emanciparsi senza

sopprimere la società classista, la sua coscienza, l'ultima coscienza di classe nella storia dell'umanità, deve, da un lato, coincidere con il disvelamento dell'essenza della società, dall'altro condurre ad una sempre più stretta unità tra teoria e praxis. Per il proletariato, la sua « ideologia » non è una bandiera sotto la quale egli lotta, non è un manto che ricopre i fini realmente posti, ma è essa stessa la posizione del fine ed un'arma. Ogni tattica del proletariato che non abbia un carattere di principio o sia priva di princìpi degrada il materialismo storico a mera « ideologia », imponendo al proletariato un metodo di lotta borghese (o piccolo-borghese); gli sottrae le sue forze migliori, in quanto attribuisce alla sua coscienza di classe, in luogo della funzione attivamente stimolatrice che è propria della coscienza proletaria, la funzione di mero corteggio o di freno (quindi, per il proletariato, unicamente di freno) che è propria di una coscienza borghese.

V

Mentre nel caso del proletariato, il rapporto tra la coscienza e la situazione di classe è molto semplice per l'essenza stessa della cosa, grandi sono gli impedimenti che si frappongono alla realizzazione di questa coscienza nella realtà. A questo punto viene anzitutto in questione la mancanza di unità all'interno della coscienza stessa. Infatti, benché la società rappresenti in se stessa qualcosa di rigororosamente unitario ed unitario sia anche il suo processo di sviluppo, alla coscienza dell'uomo — ed in particolare dell'uomo nato all'interno della reificazione capitalistica dei rapporti, per il quale essa rappresenta il suo mondo circostante naturale — la società stessa e la sua processualità non sono date come unità, ma come una pluralità di cose e di forze reciprocamente indipendenti.

La scissione più evidente e più gravida di conseguenze

della coscienza di classe proletaria si mostra nella separazione della lotta economica da quella politica. Marx [38] ha richiamato più volte l'attenzione sull'inamissibilità di questa separazione, mostrando come nell'essenza di ogni lotta economica è implicito il suo convertirsi nella sfera politica (e viceversa): eppure fu possibile eliminare questa concezione dalla teoria del proletariato. Il motivo di questa deviazione della coscienza di classe da se stessa è fondato nella scissione dialettica tra posizione di un fine particolare e scopo finale, in ultima analisi quindi nella scissione dialettica della rivoluzione proletaria.

Infatti, le classi che nelle società anteriori erano destinate al potere e che perciò erano in grado di realizzare rivoluzioni vittoriose, proprio a causa dell'inadeguatezza della loro coscienza di classe rispetto alla struttura economica oggettiva, quindi a causa della loro inconsapevolezza sulla loro propria funzione nel processo di sviluppo sociale, si trovavano *dal punto di vista soggettivo* di fronte ad un compito più facile. Esse dovevano soltanto imporre i loro interessi *immediati* con la violenza di cui potevano disporre, ma il senso sociale delle loro azioni rimaneva nascosto a loro stesse e veniva semplicemente rimesso all'« astuzia della ragione » del processo di sviluppo. Ma poiché il proletariato è posto dalla storia di fronte al compito di una *trasformazione cosciente della società,* nella sua coscienza di classe si forma necessariamente la contraddizione dialettica tra l'interesse immediato e lo scopo finale, tra il momento singolo e l'intero. Infatti, nella sua essenza, la situazione concreta con le sue concrete esigenze, il momento singolo del processo, è immanente alla società del presente, alla società capitalistica, si trova sotto le sue leggi, è sottoposto alla sua struttura economica. Solo se viene inserito nella visione totale del processo, se viene messo in relazione con lo scopo finale, esso rimanda concretamente e coscientemente al di là della società capitalistica, esso diventa rivoluzionario. Ciò significa tuttavia, soggettivamente, per la coscienza di classe del proletariato, che il rapporto dialettico

[38] *Elend der Philosophie*, p. 164; lettere e passi tratti da lettere a F. A. Sorge ed altri, pp. 42, sgg.

tra l'interesse immediato e l'influsso oggettivo sull'intero della società è trasferito *nella coscienza del proletariato* stesso; invece di svolgersi, come in ogni classe anteriore, al di là della coscienza (attribuita di diritto) come processo puramente oggettivo. La vittoria rivoluzionaria del proletariato non è quindi, come nel caso delle classi precedenti, *la realizzazione immediata dell'essere socialmente dato della classe,* ma come è già stato riconosciuto e messo in evidenza dal giovane Marx: *la sua autosoppressione.* Il manifesto comunista formula questa differenza nel modo seguente: « Tutte le classi che si sono finora conquistate il potere hanno cercato di *assicurare la posizione di vita già acquisita,* assoggettando l'intera società alle condizioni della loro acquisizione. I proletari possono conquistarsi le forze produttive della società soltanto abolendo *il loro proprio sistema di appropriazione anteriore,* e per ciò stesso l'intero sistema di appropriazione che c'è stato finora » (il corsivo è mio).

Questa dialettica interna della situazione di classe, da un lato, rende più difficile lo sviluppo della coscienza proletaria di classe rispetto alla borghesia, che nel dispiegamento della sua coscienza di classe ha potuto arrestarsi alla superficie dei fenomeni ed arenarsi nell'empiria più grossolana ed astratta, mentre per il proletariato era un imperativo elementare della sua lotta di classe, già ai primitivi gradi del suo sviluppo, l'andare oltre il dato immediato. (Ciò è sottolineato da Marx, già nelle sue osservazioni sulla rivolta dei tessitori della Slesia[39]). Infatti, la situazione di classe del proletariato introduce direttamente la contraddizione nella sua stessa coscienza, mentre le contraddizioni che provengono alla borghesia dalla sua situazione di classe, dovevano necessariamente manifestarsi come limite esterno della sua coscienza. D'altro lato, questa contraddizione significa che nello sviluppo del proletariato la « falsa » coscienza ha una funzione del tutto diversa che nelle classi precedenti. Mentre cioè, nella coscienza di classe della borghesia, per via del suo modo di riferirsi all'intero della società, anche il corretto accertamento di singoli dati di fatto o momenti

[39] *Nachlass*, II, p. 54.

dello sviluppo mette in luce limiti presenti nella coscienza, scoprendosi come « falsa » coscienza, nella stessa « falsa » coscienza del proletariato si cela invece, persino nei suoi errori materiali, *un'intenzione verso la verità.* A questo proposito, basterà rimandare alla critica della società degli utopisti oppure allo sviluppo ed alla rielaborazione in senso proletario rivoluzionario della teoria ricardiana. Di quest'ultima Engels sottolinea energicamente il fatto che, « dal punto di vista economico », essa è « formalmente falsa », ma aggiunge subito dopo: « Una cosa che è formalmente falsa dal punto di vista economico, può tuttavia essere esatta dal punto di vista storico-universale... Sotto la inesattezza economica formale può dunque nascondersi un contenuto economico quanto mai vero ».[40] Solo in questo modo diventa risolubile, trasformandosi al tempo stesso in fattore cosciente della storia, la contraddizione presente nella coscienza di classe del proletariato. Infatti, l'intenzione oggettiva diretta al vero implicita anche all'interno della « falsa » coscienza del proletariato, non significa affatto che essa — senza un attivo intervento del proletariato — possa venire spontaneamente alla luce. Al contrario. Soltanto con il crescere della consapevolezza ed attraverso l'azione e l'autocritica cosciente, la mera intenzione verso la verità si trasforma, liberandosi da ogni suo falso occultamento, nella conoscenza realmente corretta, nella conoscenza storicamente rilevante e capace di operare dei rivolgimenti sociali. Questa conoscenza sarebbe naturalmente impossibile, se alla sua base non vi fosse quest'intenzione oggettiva; e trova conferma qui il detto di Marx secondo il quale « l'umanità si pone sempre dei compiti che è in grado di assolvere ».[41] Ma anche in questo caso è *data* soltanto la *possibilità.* La *soluzione stessa* può essere soltanto il frutto dell'azione *cosciente* del proletariato. La medesima struttura della coscienza su cui poggia la missione storica del proletariato, l'oltrepassamento della società esistente, porta in primo piano la scissione dialettica presente in esso. Ciò

[40] F. ENGELS, *Prefazione* a *Elend der Philosophie,* pp. IX-X [K. MARX, *Miseria della filosofia,* trad. it., p. 13].
[41] *Zur Kritik der politischen Ökonomie,* p. LVI [trad. it. p. 11].

che nel caso delle altre classi appariva come opposizione tra interesse di classe ed interesse della società, come distinzione tra azione individuale e sue conseguenze sociali, ecc., quindi come limite esterno della coscienza, viene qui trasferito all'interno della coscienza proletaria di classe come opposizione tra interesse del momento e scopo finale. Ed è perciò l'interno superamento di questa scissione dialettica che rende possibile la vittoria esterna del proletariato nella lotta di classe.

Proprio questa scissione offre tuttavia il mezzo per comprendere che — come viene sottolineato nella citazione che appare in testa a questo saggio — la coscienza di classe non è la coscienza psicologica di singoli proletari oppure la coscienza (intesa in termini di psicologia di massa) della loro totalità, ma il *senso divenuto cosciente della situazione storica della classe*. L'interesse particolare del momento, nel quale questo senso di volta in volta si oggettiva e che non deve mai essere trascurato se si vuole che la lotta di classe del proletariato non ricada nel più primitivo stadio dell'utopismo, può avere due funzioni: può cioè rappresentare un passo avanti verso il fine oppure nascondere il fine stesso. Quale delle due funzioni si affermerà, *dipende esclusivamente dalla coscienza di classe del proletariato e non dalla vittoria o dal fallimento in questa o in quella lotta particolare*. Già molto presto Marx ha richiamato chiaramente l'attenzione su questo pericolo che è insito soprattutto nella lotta « economica » sindacale. « Nello stesso tempo la classe operaia... non deve esagerare a se stessa il risultato finale di questa lotta quotidiana. Non deve dimenticare che essa lotta contro gli effetti, ma non contro le cause di questi effetti;... che essa applica soltanto dei palliativi, ma non cura la malattia. Perciò essa non deve lasciarsi assorbire esclusivamente da questa inevitabile guerriglia... invece di tendere nello stesso tempo alla sua trasformazione e di servirsi della loro forza organizzata come di una leva per la liberazione definitiva della classe operaia, cioè per l'abolizione definitiva del sistema del lavoro salariato ».[42]

La fonte di ogni opportunismo si trova proprio nel fatto

[42] *Lohn, Preis und Profit*, pp. 46-847 [trad. it. pp. 96-97].

che esso prende le mosse dagli effetti e non dalle cause, dalle parti e non dal tutto, dai sintomi e non dalla cosa stessa: nell'interesse particolare e nella lotta per la sua affermazione, esso non vede un mezzo formativo in vista della lotta finale, la cui decisione dipende dall'approssimarsi della coscienza psicologica alla coscienza attribuita di diritto, ma qualcosa che è valido in sé e per sé, o almeno che conduce in sé e per sé verso il fine; in una parola — *esso confonde lo stato di coscienza psicologico e fattuale dei proletari con la coscienza di classe del proletariato.*

Che questa confusione sia fatale in rapporto alla praxis si rivela nel fatto che, in seguito ad essa il proletariato mostra spesso nel proprio agire un'unitarietà ed una compiutezza molto inferiore a quella che corrisponderebbe all'unità delle tendenze economiche oggettive. La forza e la superiorità della vera coscienza pratica di classe consiste proprio nella capacità di cogliere, dietro i sintomi di separazione del processo economico, la sua unità come sviluppo complessivo della società. Un simile movimento complessivo non può tuttavia — nell'epoca del capitalismo — esibire ancora, nelle sue forme fenomeniche esterne, alcuna unità immediata. Ad esempio, la base economica di una crisi mondiale è certamente unitaria ed è, come tale, comprensibile da un punto di vista economico unitario. La sua forma fenomenica spazio-temporale sarà tuttavia una separazione nel rapporto di coesistenza e di successione non soltanto nei diversi paesi, ma anche nei diversi rami della produzione dei singoli paesi. Se ora il pensiero borghese « trasforma i diversi frammenti della società in altrettante società per sé »,[43] in questo modo esso commette appunto un grave errore teorico, ma le conseguenze pratiche immediate di questa teoria falsa sono assolutamente corrispondenti agli interessi di classe dei capitalisti. La classe borghese è infatti incapace, dal punto di vista teorico generale, di elevarsi al di sopra della comprensione degli elementi particolari e dei sintomi del processo economico (e proprio per questa sua incapacità essa è condannatta *in ultima analisi* a fallire anche sul piano pratico). D'altro lato, nell'agire pratico immediato della vita

[43] *Elend der Philosophie*, p. 92 [trad. it. p. 90].

quotidiana, è per essa di estrema importanza riuscire ad imporre questo suo modo di agire anche al proletariato. In questo caso, cioè, e soltanto in questo caso, viene chiaramente alla luce la sua superiorità organizzativa, mentre la organizzazione costituita in modo del tutto diverso del proletariato, *la sua organizzabilità in quanto classe* non può affermarsi praticamente. Ora, quanto più avanza la crisi economica del capitalismo, tanto più chiaramente questa unità del processo economico si presenta *come afferrabile anche praticamente*. Essa è appunto presente anche nei periodi cosidetti normali e quindi ha potuto essere percepita anche dal punto di vista di classe del proletariato: ma la distanza tra la forma fenomenica ed il fondamento ultimo era tuttavia troppo grande per arrivare a produrre conseguenze pratiche nell'agire del proletariato. Questa situazione muta nei periodi decisivi di crisi. L'unità del processo complessivo viene a trovarsi ad una tale prossimità da poter essere toccata con mano. E la stessa teoria del capitalismo, pur non potendo coglierla in modo adeguato, non può sottrarsi del tutto ad essa. In questa situazione, il destino del proletariato e, insieme ad esso, quello dell'intero sviluppo dell'umanità dipende dal suo essere o non essere in grado di compiere quest'unico *passo, divenuto ormai oggettivamente possibile*. Infatti, non appena gli stessi sintomi particolari della crisi si presentano separati (secondo paesi, secondo rami di produzione, come crisi « economiche » o « politiche », ecc.), e si riflettono in questo isolamento nella coscienza psicologica immediata degli operai, allora è possibile e necessario, fin da questo momento, andare al di là di questa coscienza; e questa necessità viene sentita *istintivamente* da strati sempre più ampi del proletariato. La teoria dell'opportunismo, che fino alla crisi acuta ha avuto in apparenza una funzione di puro freno dello sviluppo oggettivo, si converte ora in una *tendenza ad esso direttamente opposta*. Essa cerca di impedire che la coscienza proletaria di classe abbandonando la propria datità meramente psicologica, progredisca fino al punto di adeguarsi allo sviluppo oggettivo nel suo complesso, di *reprimere la coscienza di classe del proletariato a livello della sua datità psicologica,* imprimendo così una direzione op-

posta al movimento della coscienza di classe che ha avuto fino a questo punto un carattere puramente istintivo. Finché, dal punto di vista economico oggettivo, non esisteva la possibilità pratica di un'unificazione della coscienza proletaria di classe, questa teoria poteva forse essere considerata — con una certa indulgenza — come un errore; in questa situazione essa assume invece il carattere dell'inganno cosciente (ed è indifferente che i suoi portavoce ne siano psicologicamente coscienti o no). Di fronte ai giusti istinti del proletariato, essa assolve la stessa funzione che ha costantemente esercitato la teoria capitalistica: essa denuncia la corretta concezione della situazione economica complessiva, la giusta coscienza di classe del proletariato — e la sua forma organizzativa, il partito comunista — come qualcosa di irreale, come un principio nemico dei « veri » interessi degli operai (degli interessi immediati, distribuiti secondo i particolarismi nazionali o professionali), come un principio estraneo alla sua coscienza di classe « autentica » (cioè, data psicologicamente).

Ma la coscienza di classe, anche se non ha alcuna realtà psicologica, non è una mera finzione. Il decorso estremamente tormentoso e pieno di contraccolpi della rivoluzione proletaria, il suo eterno ritorno al punto iniziale, la sua costante autocritica, di cui parla Marx in un passo famoso del *Diciotto Brumaio,* trova spiegazione appunto nella sua realtà.

Solo la coscienza del proletariato può trovare una via d'uscita dalla crisi del capitalismo. Per tutto il tempo in cui questa coscienza non sussiste, la crisi è permanente, ritorna al suo punto iniziale, riproduce la situazione, finché dopo pene infinite e dopo terribili tortuosità, l'insegnamento dei fatti, che proviene dalla storia, porta a compimento il processo della coscienza nel proletariato, affidando così nelle sue mani la guida della storia. Ma il proletariato non ha qui alcuna scelta. Esso non deve soltanto, come dice Marx,[44] trasformarsi in classe « di fronte al capitale », ma anche « per se stessa »; cioè, portare la necessità economica della sua lotta di classe alla volontà cosciente, ad un'efficace co-

[44] *Ivi*, p. 162 [trad. it. p. 139].

scienza di classe. I pacifisti e gli umanitari della lotta di classe, che volenti o nolenti, lavorano al rallentamento di questo processo — che è comunque lungo, doloroso e pieno di crisi — sarebbero essi stessi spaventati se vedessero quali pene essi impongono al proletariato prolungando quest'insegnamento dei fatti. Perché il proletariato non può sottrarsi alla sua missione. Si tratta soltanto di sapere quanto esso debba ancora soffrire prima di raggiungere la maturità ideologica, la giusta conoscenza della sua situazione di classe: la coscienza di classe.

Certo, quest'incertezza, questa mancanza di chiarezza è essa stessa un sintomo della crisi della società borghese. Come prodotto del capitalismo, il proletariato è necessariamente sottoposto alle forme di esistenza del suo produttore. Questa forma di esistenza è l'inumanità, la reificazione. Certamente, con la sua semplice esistenza, il proletariato è la critica, la negazione di queste forme di vita. Ma prima che la crisi oggettiva del capitalismo sia giunta a compimento ed il proletariato stesso sia riuscito a penetrarla ed a comprenderla pienamente, acquistando una vera coscienza di classe, si tratterà di una mera critica della reificazione, che in quanto tale supera ciò che nega solo in modo negativo. Anzi, se la critica non riesce ad andare al di là della pura e semplice negazione di una parte, se non è presente in essa almeno una tendenza alla totalità, allora essa non può affatto oltrepassare ciò che nega, come è dimostrato dal carattere piccolo-borghese della maggior parte dei « sindacalisti ». Nella separazione tra i diversi campi di lotta si dimostra in tutta la sua evidenza la vuotezza di questa critica, il fatto che essa viene compiuta dal punto di vista del capitalismo. Il semplice dato di fatto di questa separazione indica che la coscienza del proletariato soggiace ancora, per il momento, alla reificazione. Se ad essa è ovviamente più facile cogliere la disumanità della propria situazione di classe sul piano economico che su quello politico, ed ancora su quello politico piuttosto che su quello culturale, tutte queste separazioni dimostrano appunto l'insuperato potere delle forme capitalistiche di vita sul proletariato stesso.

La coscienza reificata resta necessariamente prigioniera,

in ugual modo e ugualmente senza speranza, tra i due estremi di un rozzo empirismo e di un utopismo astratto. Essa diventa così uno spettatore pienamente passivo di un movimento di cose regolato secondo certe leggi, nel quale non può in nessun caso intervenire, oppure considera se stessa come un potere capace di dominare secondo il proprio arbitrio soggettivo il movimento delle cose, in se stesso privo di senso. Il rozzo empirismo degli opportunisti è già stato da noi riconosciuto nel suo rapporto con la coscienza di classe del proletariato. Ciò che importa ora è comprendere la funzione dell'utopismo come segno essenziale della stratificazione interna della coscienza di classe. (Questa separazione tra empirismo ed utopia, che ha un carattere puramente metodologico, non significa affatto che essi non si possano trovare unificati nelle stesse correnti o addirittura negli stessi individui. Al contrario. Essi molto spesso coincidono e sono strettamente interdipendenti).

I tentativi filosofici del giovane Marx erano in gran parte diretti ad ottenere la giusta concezione del ruolo della coscienza nella storia, confutando le diverse false teorie della coscienza (sia quella « idealistica » della scuola hegeliana, sia quella « materialistica » di Feuerbach). Già il *Carteggio del 1843* intende la coscienza come immanente allo sviluppo. La coscienza non si trova al di là del reale sviluppo storico. Essa non è stata introdotta nel mondo solo dal filosofo: e quest'ultimo non ha dunque alcun diritto di guardare orgogliosamente alle meschine lotte del mondo e disprezzarle. « Noi mostreremo ad esso [al mondo] soltanto perché effettivamente combatte: la coscienza è infatti una cosa che esso *deve* far propria, anche se non lo vuole ». Ciò che importa è perciò soltanto « che gli si spieghino le sue proprie azioni ».[45] La grande polemica con-

[45] *Nachlass*, I, p. 382 [K. Marx, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, trad. it. R. Panzieri, Roma, Edizioni Rinascita, 1956, p. 40 - Riportiamo il passo di Marx nella sua interezza: « Nulla dunque ci impedisce di collegare la nostra critica con la critica della politica, con la partecipazione alla politica, quindi con le lotte *reali*, e di identificarla con esse. Allora non affronteremo il mondo in modo dottrinario, con un nuovo principio: qui è la verità, qui inginocchiati! Noi illustreremo al mondo nuovi princìpi, traendoli dai princìpi del mondo. Noi non gli diciamo: abbandona le tue lotte, sono

tro Hegel[46] nella *Sacra Famiglia* si concentra soprattutto su questo punto. Il punto debole di Hegel consiste nel fatto che solo in apparenza per lui lo spirito assoluto fa realmente la storia; e l'« al di là » della coscienza, che di qui ha origine, rispetto ai reali processi storici si trasforma in un'orgogliosa — e reazionaria — contrapposizione tra « spirito » e « massa » nei suoi scolari, di cui Marx critica spietamente la mediocrità, le assurdità nelle quali si avvolgono e l'arretratezza rispetto al grado raggiunto da Hegel. Tutto ciò viene integrato dalla critica aforistica di Feuerbach. Qui ancora una volta l'al di qua della coscienza raggiunto dal materialismo viene riconosciuto come un semplice grado dello sviluppo, come il grado della « società borghese » e ad essa si contrappone l'« attività pratico-critica », la « modificazione del mondo » come compito della coscienza. Erano così poste le basi filosofiche per una resa dei conti con gli utopisti. Infatti, nel loro pensiero si presenta questa stessa dualità tra il movimento sociale e la coscienza di esso. La coscienza appare nella società come proveniente da un al di là, per condurre la società stessa sulla retta via.

L'arretratezza del movimento proletario non consente ancora agli utopisti di cogliere nella storia stessa, nel modo in cui il proletariato si organizza in classe, quindi nella coscienza di classe del proletariato, il veicolo dello sviluppo. Essi non sono ancora capaci di « rendersi conto di ciò che si svolge davanti ai loro occhi e di rendere se stessi suoi strumenti ».[47]

Sarebbe tuttavia illusorio credere che, in rapporto alla

sciocchezze; noi ti grideremo la vera parola d'ordine della lotta. Noi gli mostreremo soltanto perché effettivamente combatte, poiché la coscienza è una cosa che esso *deve* far propria, anche se non lo vuole. La riforma della coscienza consiste soltanto nel fatto che si fa conoscere al mondo la sua coscienza, che lo si ridesta dai sogni su se stesso, che gli si *spiegano* le sue proprie azioni. Tutto il nostro fine non può consistere in altra cosa, così come risulta anche dalla critica della religione di Feuerbach, se non nel portare nella forma umana autocosciente tutte le questioni religiose e politiche ». *N.d.T.*].

[46] Cfr. il saggio *Che cosa è il marxismo ortodosso?*

[47] *Elend der Philosophie*, p. 109 [trad. it. p. 102]. Cfr. anche *Manifesto comunista*, III, 3.

lotta di emancipazione del proletariato, l'utopismo venga materialmente liquidato da questa critica, non appena cioè ci si è resi conto, sul piano della conoscenza storica, della *possibilità oggettiva* di un atteggiamento non più utopistico verso lo sviluppo storico. Esso lo è soltanto per quei livelli della coscienza di classe per i quali si è di fatto realizzata l'unità reale descritta da Marx tra teoria e praxis, l'intervento pratico-reale della coscienza di classe nel corso della storia e quindi la penetrazione pratica della reificazione. Ma ciò non è affatto accaduto in modo unitario, d'un colpo. Ed in effetti, in questo caso, non si rivelano soltanto diversi livelli nazionali o « sociali », ma anche nella coscienza di classe degli stessi strati operai. A questo proposito la separazione tra economia e politica è il caso più caratteristico ed al tempo stesso più importante. Vi sono strati del proletariato che hanno un istinto di classe assolutamente corretto rispetto alla loro lotta economica, e sono anche in grado di portarlo sino al piano della coscienza di classe, e tuttavia mantengono al tempo stesso — ad esempio, sul problema dello Stato — un punto di vista del tutto utopistico. Va da sé che ciò non significa una scissione meccanica. La concezione utopistica della funzione della politica deve ripercuotersi dialetticamente sulle idee sullo sviluppo economico, ed in particolare sulle idee intorno all'economia nella sua totalità (ad esempio, la teoria sindacalista della rivoluzione). Infatti, una lotta contro il sistema economico nel suo complesso, ed in primo luogo una riorganizzazione dell'economia nella sua totalità non è possibile senza una reale conoscenza dell'interazione sussistente tra economia e politica. Quanto poco il pensiero utopistico sia superato, persino a questo livello che è il più vicino agli interessi immediati di vita del proletariato, quando l'attualità della crisi permette di poter cogliere a partire dal corso stesso della storia l'azione corretta, è dimostrato dall'influenza che teorie del tutto utopistiche come quella di Ballod o del socialismo ghildista possiedono ancora oggi. In modo ancora più evidente questa struttura si rivela in tutti quei campi in cui lo sviluppo sociale non è ancora tanto maturo da produrre spontaneamente la possibilità oggettiva di una visione della totalità. Ciò appare con la massima evidenza nell'atteggia-

mento, sia teorico che pratico, del proletariato rispetto alle questioni puramente ideologiche, alle questioni della cultura. Tali questioni occupano ancora oggi una posizione quasi completamente isolata nella coscienza del proletario; il loro organico integrarsi sia negli interessi immediati della classe sia nella totalità della società, non è ancora entrato nella coscienza. Perciò, molto raramente ciò che è stato fatto in questo campo va al di là di un'autocritica del capitalismo esercitata dal proletariato; e tutto ciò che in esso vi è di positivo, sia dal punto di vista teorico che da quello pratico, ha quasi esclusivamente un carattere utopistico.

Queste differenze di livello sono quindi necessità storiche oggettive, differenze nella possibilità oggettiva di una presa di coscienza (nesso tra politica ed economia rispetto alle questioni culturali), ma d'altro lato, laddove sussiste la possibilità oggettiva della coscienza, esse indicano diversi gradi nella distanza che separa la coscienza psicologica di classe dalla conoscenza adeguata della situazione complessiva. Tuttavia, *queste* gradazioni non si possono più ricondurre a cause economico-sociali. *La teoria oggettiva della coscienza di classe è la teoria della sua possibilità oggettiva.* Fino a che punto si estenda, *all'interno* del proletariato, la stratificazione dei problemi e degli interessi economici, è purtroppo un campo di ricerca quasi completamente inindagato che potrebbe condurre a risultati di notevole rilievo. Ma all'interno di una tipologia della stratificazione del proletariato, così come dei problemi della lotta di classe, che deve essere ancora molto approfondita, si pone di volta in volta la questione della realizzazione di fatto della possibilità oggettiva della coscienza di classe. Mentre un tempo questa era una questione riservata a individui eccezionali (si pensi alla previsione tutt'altro che utopistica di Marx dei problemi della dittatura), oggi essa è diventata reale ed attuale per l'intera classe: è la questione della trasformazione interna del proletariato, del suo sviluppo al livello della propria missione storica oggettiva. È possibile risolvere questa crisi ideologica solo se è stata risolta praticamente la crisi economica mondiale.

Sarebbe fatale, tenendo conto dell'ampiezza del cammino che il proletariato deve percorrere sul piano ideologico,

nutrire delle illusioni. Ma sarebbe anche fatale trascurare le forze presenti nel proletariato che operano in direzione del superamento ideologico del capitalismo. Ad esempio, il semplice fatto che ogni rivoluzione proletaria — e per di più in misura costantemente crescente ed in forma sempre più consapevole — ha prodotto l'organo di lotta dell'intero proletariato che si sviluppa sino al punto di trasformarsi in organo di Stato, il consiglio operaio, è un segno che la coscienza di classe del proletariato è qui in grado di superare vittoriosamente l'imborghesimento dei propri strati dirigenti.

Il consiglio operaio rivoluzionario, che non va confuso con le sue caricature opportunistiche, è una delle forme per le quali la coscienza della classe proletaria ha incessantemente lottato fin dal suo sorgere. La sua esistenza, il suo costante sviluppo mostrano che il proletariato è già sulla soglia della propria coscienza e quindi sulla soglia della vittoria. Infatti il consiglio operaio è il superamento politico-economico della reificazione capitalistica. Come esso, nella fase successiva alla dittatura, deve superare la divisione borghese tra potere legislativo, esecutivo e giudiziario, così nella lotta per il potere, esso è destinato a ricomporre nella vera unità dell'azione proletaria, da un lato, la frantumazione spazio-temporale del proletariato, dall'altro l'economia e la politica, contribuendo in questo modo a conciliare la scissione dialettica tra interesse immediato e scopo finale.

Non è dunque lecito in nessun caso trascurare la distanza che separa lo stato di coscienza degli operai più rivoluzionari dalla vera coscienza di classe del proletariato. Ma anche questa situazione si spiega sulla base della teoria marxista della lotta di classe e della coscienza di classe. *Il proletariato si realizza soltanto in quanto si sopprime, in quanto porta ad effettuazione la società senza classi conducendo fino all'ultimo la propria lotta di classe.* La lotta per questa società, di cui anche la dittatura del proletariato è solo una fase, non è diretta soltanto contro il nemico esterno, la borghesia, ma è anzitutto una lotta del proletariato *con se stesso*: con gli effetti distruttivi e degradanti del sistema capitalistico sulla sua coscienza di classe. Il proletariato ha ottenuto una reale vittoria solo se ha superato questi ef-

fetti in se stesso. La separazione tra i singoli settori che dovrebbero essere unificati, i diversi livelli di coscienza ai quali il proletariato è finora pervenuto all'interno dei vari settori sono un preciso termometro che indica ciò che è già stato raggiunto e ciò che resta ancora da raggiungere. Il proletario non deve retrocedere di fronte ad alcuna autocritica: essa deve essere suo elemento di vita, poiché solo la verità può essere portatrice della sua vittoria.

Marzo 1920

LA REIFICAZIONE E LA COSCIENZA DEL PROLETARIATO

Essere radicali è afferrare la cosa alla radice. Ma la radice per l'uomo è l'uomo stesso.

MARX, *Per la critica della filosofia hegeliana del diritto.*

Non a caso entrambe le grandi opere della maturità di Marx che si accingono a presentare la società capitalistica nel suo complesso ed a mostrare il suo carattere di fondo, iniziano con l'analisi della merce. Infatti, non esiste problema di questo grado di sviluppo dell'umanità che non rimandi in ultima analisi a questa questione e la cui soluzione non debba essere ricercata in quella dell'enigma della *struttura* della merce. Certamente, quest'universalità del problema è accessibile soltanto se esso viene impostato con quell'ampiezza e quella profondità che possiede nell'analisi di Marx stesso: se il problema della merce non appare soltanto come problema particolare e neppure semplicemente come problema centrale dell'economia intesa come scienza particolare, ma come problema strutturale centrale della società capitalistica in tutte le sue manifestazioni di vita. Soltanto in questo caso infatti si può scoprire nella struttura del rapporto di merce il modello di tutte le forme di oggettualità e di tutte le forme ad esse corrispondenti della soggettività nella società borghese.

I

IL FENOMENO DELLA REIFICAZIONE

1.

L'essenza della struttura di merce è già stata spesso messa in rilievo. Essa consiste nel fatto che un rapporto, una relazione tra persone riceve il carattere della cosalità e quindi un'« oggettualità spettrale » che occulta nella sua legalità autonoma, rigorosa, apparentemente conclusa e razionale, ogni traccia della propria essenza fondamentale: il rapporto tra uomini. Non è qui il caso di indagare in che modo questa impostazione del problema sia divenuta centrale per l'economia stessa e quali conseguenze siano derivate dall'abbandono di questa premessa metodologica in rapporto alle concezioni del marxismo volgare sul terreno economico. Basterà qui — *presupponendo* l'analisi economica marxiana — richiamare l'attenzione su quei problemi fondamentali che derivano da un lato dal carattere di feticcio della merce come forma di oggettualità e, dall'altro, dal comportamento soggettivo ad essa coordinato, perché solo attraverso la loro comprensione diventa per noi possibile penetrare con chiaro sguardo nei problemi ideologici del capitalismo e del suo tramonto.

Tuttavia, prima di passare alla trattazione di questo problema, dobbiamo renderci chiamente conto che la questione del feticismo delle merci è un problema *specifico* della nostra epoca, del capitalismo *moderno*. Come è noto, il traffico di merci ed i corrispondenti rapporti mercantili,

soggettivi ed oggettivi, sono esistiti anche in gradi molto primitivi dello sviluppo sociale. Ma ciò che qui importa è in che misura il commercio di merci e le sue conseguenze strutturali (*struktiv*) sono in grado di influire sull'intera vita esterna ed interna della società. Quindi, il problema di sapere fino a che punto il traffico di merci sia la forma dominante del ricambio organico di una società non può essere semplicemente trattato — secondo le abitudini di pensiero già reificate sotto l'influsso della forma di merce dominante — come una questione quantitativa. In effetti, la differenza sussistente tra una società nella quale la forma di merce è la forma dominante che influisce in maniera decisiva su tutte le manifestazioni di vita, ed una società nella quale essa si presenta soltanto in modo episodico, ha un carattere qualitativo. In conformità con questa differenza, tutti i fenomeni soggettivi ed oggettivi delle società in questione ricevono forme di oggettualità qualitativamente diverse. Questa episodicità che caratterizza la società primitiva viene decisamente sottolineata da Marx: « Il commercio di scambio immediato, forma spontanea del processo di scambio, rappresenta piuttosto l'iniziale trasformazione dei valori d'uso in merci che non quella delle merci in denaro. Il valore di scambio non acquisisce forma libera, è bensì ancora vincolato direttamente al valore d'uso. Questo risulta in due modi. La produzione stessa in tutta la sua costruzione è diretta al valore d'uso, non al valore di scambio, e quindi soltanto in quanto i valori d'uso eccedono sulla misura in cui sono richiesti per il consumo, essi cessano qui di essere valori d'uso e diventano mezzi di scambio, merce. D'altra parte, diventano propriamente merci solo entro i limiti del valore d'uso diretto, sia pure distribuito polarmente, cosicché le merci che i possessori si scambiano debbono essere per entrambi valori d'uso, ma ognuna di esse dovrà essere valore d'uso per il suo non-possessore. In realtà, il processo di scambio delle merci in origine non si presenta in seno alle comunità naturali e spontanee, bensì là dove queste finiscono, ai loro confini, nei pochi punti in cui entrano in contatto con altre comunità. Qui ha inizio il commercio di scambio e di qui si ripercuote sull'interno della comunità, con un'azione disgre-

gatrice ».[1] Dove la constatazione dell'effetto di dissolvimento esercitato dal traffico di merci diretto verso l'interno rinvia chiaramente alla svolta qualitativa provocata dal dominio della merce. Tuttavia, questo influsso sulla struttura sociale interna non basta per far sì che la forma di merce diventi forma costitutiva di una società. A tal fine, come abbiamo notato in precedenza, essa non deve limitarsi a stabilire un collegamento esterno tra processi in se stessi indipendenti e diretti alla produzione di valori d'uso, ma deve permeare la manifestazione di vita della società nella loro totalità, riplasmandole secondo la propria immagine. La differenza qualitativa tra la merce come una forma tra le altre del ricambio organico sociale dell'uomo e la merce come forma universale della strutturazione (*Gestaltung*) sociale non si rivela tuttavia soltanto nel fatto che il rapporto di merce, come fenomeno particolare, esercita un influsso estremamente negativo sulla struttura e sull'articolazione della società: essa ha anche un effetto retroattivo sulla natura e sulla validità della categoria stessa. In quanto forma universale, la forma di merce — anche considerata di per se stessa — presenta un altro volto da quello che le è proprio in quanto fenomeno particolare singolo, non dominante. E la fluidità mantenuta anche in questo caso dai momenti di transizione non deve celare il carattere qualitativo della differenza determinante. Così Marx mette in evidenza l'elemento che caratterizza la situazione in cui il traffico di merci non è dominante: « Il rapporto quantitativo secondo il quale i prodotti si scambiano è in un primo tempo del tutto accidentale. Questi prodotti acquistano la forma di merci, nel senso che essi sono in generale atti allo scambio, ossia espressioni dello stesso terzo termine. La continuità dello scambio e la maggiore regolarità della riproduzione per lo scambio fanno sparire sempre più questo carattere accidentale: all'inizio, tuttavia, non tanto per i produttori e per i consumatori quanto per l'intermediario fra i due, il commerciante, il quale confronta i prezzi in denaro e ne intasca la differenza. Mediante questo stesso movimento egli stabilisce l'equivalenza. All'inizio il capitale

[1] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 30 [trad. it. p. 37].

commerciale non è che il movimento intermediario fra estremi che esso non domina e fra presupposti che esso non crea ».[2] E *questo* sviluppo della forma di merce in forma effettiva di dominio della società nella sua totalità è sorto soltanto nel capitalismo moderno. Perciò non c'è da meravigliarsi se il carattere personale dei rapporti economici è stato intravisto all'inizio dello sviluppo capitalistico in modo talora relativamente chiaro mentre, con il procedere di questo sviluppo e con il sorgere di forme sempre più complicate e mediate, sempre più raramente e con maggior difficoltà si riesce a penetrare con lo sguardo al di là di questi veli cosali. Secondo Marx, accade quanto segue: « Nelle precedenti forme di società questa mistificazione economica si riscontra soprattutto solo in relazione al denaro e al capitale produttivo di interesse. Essa è, per sua natura, esclusa in primo luogo dove predomina la produzione per il valore d'uso, per i bisogni personali immediati; in secondo luogo dove la schiavitù o la servitù della gleba, come nei tempi antichi o nel Medioevo, costituisce la larga base della produzione sociale: il dominio delle condizioni di produzione sui produttori è qui celato dai rapporti di signoria e di servitù, che appaiono e sono visibili come le molle dirette del processo di produzione ».[3]

Infatti, la merce è afferrabile nel suo carattere essenziale, non falsificato, soltanto come categoria universale dell'essere sociale totale. Soltanto in questo nesso, la reificazione sorta per via del rapporto di merce assume un'importanza decisiva sia per lo sviluppo oggettivo della società, sia per l'atteggiamento degli uomini di fronte ad essa; per l'assoggettamento della loro coscienza alle forme in cui si esprime questa reificazione; per i tentativi di afferrare questo processo o di ribellarsi ai suoi effetti disastrosi, di liberarsi dalla servitù di questa « seconda natura » che così ha origine. Così Marx descrive il fenomeno fondamentale della reificazione: « L'arcano della forma di merce consiste dunque semplicemente nel fatto che tale forma rimanda agli uomini come uno specchio i caratteri sociali del loro proprio lavoro trasformati in caratteri oggettivi dei

[2] *Kapital*, III, I, p. 314 [trad. it. III, 1, pp. 395-396].
[3] *Ivi*, III, II, p. 367 [trad. it. III, 3, p. 243].

prodotti di quel lavoro, in proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi rispecchia anche il rapporto sociale fra produttori e lavoro complessivo come un rapporto sociale di oggetti che esiste al di fuori di essi. Mediante questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovrasensibili, cioè cose sociali... Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto tra cose è soltanto il rapporto sociale determinato fra gli uomini stessi ».[4]

A proposito di questo fatto strutturale fondamentale bisogna notare anzitutto che attraverso di esso all'uomo viene contrapposta la propria attività, il proprio lavoro, come qualcosa di oggettivo e di indipendente, che lo domina mediante leggi autonome che gli sono estranee. E ciò accade sia soggettivamente che oggettivamente. Dal punto di vista oggettivo, sorge un mondo di cose già fatte e di rapporti tra cose (il mondo delle merci ed il loro movimento sul mercato), regolato da leggi le quali, pur potendo a poco a poco essere conosciute dagli uomini, si contrappongono ugualmente ad essi come forze che non si lasciano imbrigliare e che esercitano in modo autonomo la propria azione. Quindi, benché possa indubbiamente utilizzare a proprio vantaggio la conoscenza di queste leggi, l'individuo non può influire, mediante la propria attività, sullo stesso decorso della realtà in modo da modificarlo. L'aspetto soggettivo consiste invece nel fatto che, in una economia compiutamente mercificata, l'attività umana si oggettiva di fronte all'uomo stesso trasformandosi in merce, ed essendo sottoposta all'oggettività estranea all'uomo delle leggi naturali della società, deve compiere i propri movimenti in modo indipendente dall'uomo, così come accade per ogni bene destinato a soddisfare i bisogni non appena si è trasformato in cosa-merce. « Ciò che caratterizza l'epoca capitalistica — dice Marx — è che la forza-lavoro... riceve per il lavoratore stesso la forma di una merce che gli appar-

[4] *Ivi*, I, pp. 38-39 [trad. it. I, 1, pp. 85-86]. Cfr. con questa contrapposizione la differenza sul terreno puramente economico tra scambio della merce al suo valore e al suo prezzo di produzione. *Kapital*, III, I, p. 156.

tiene. D'altro lato, solo in questo momento si generalizza la forma di merce dei prodotti del lavoro ».[5]

L'universalità della forma di merce determina quindi un'astrazione del lavoro umano che si oggettualizza nelle merci, sia dal punto di vista soggettivo che da quello oggettivo. (D'altro lato la sua possibilità storica è a sua volta determinata dalla reale effettuazione di questo processo di astrazione). Dal punto di vista oggettivo, in quanto la forma di merce come forma di uguaglianza, di scambiabilità, tra oggetti qualitativamente diversi diventa possibile solo perché — in *questo* rapporto, nel quale ricevono indubbiamente soltanto la loro oggettualità come merci — essi vengono intesi come formalmente uguali. Per questa ragione il principio della loro uguaglianza formale deve essere fondato sulla loro essenza in quanto prodotti del lavoro umano astratto, e perciò formalmente uguale. Dal punto di vista soggettivo, in quanto quest'uguaglianza formale del lavoro umano astratto non è soltanto il comune denominatore a cui vengono ridotti i diversi oggetti nel rapporto di merci, ma si trasforma in principio reale dell'effettivo processo di produzione delle merci. Naturalmente, non è nostra intenzione descrivere anche soltanto in forma di abbozzo questo processo: il sorgere del moderno processo lavorativo, del lavoratore « libero » come singolo, della divisione del lavoro, ecc. Importa qui soltanto osservare che il lavoro astratto, uguale, comparabile, che può essere commisurato con crescente esattezza al tempo di lavoro socialmente necessario, il lavoro della divisione capitalistica del lavoro, sorge contemporaneamente come risultato e presupposto della produzione capitalistica soltanto nel corso del suo sviluppo. Quindi, soltanto nel corso di questo sviluppo esso si trasforma in una categoria sociale capace di influire in maniera determinante sulla forma di oggettualità sia degli oggetti come dei soggetti della società che così ha origine, del riferirsi di questa società alla natura, dei rapporti degli uomini tra loro in essa possibili.[6] Se si segue il cammino percorso dallo sviluppo del processo lavorativo dall'artigianato sino all'industria meccanizzata, attraverso la

[5] *Kapital*, I, p. 133.
[6] *Kapital*, I, pp. 286-287, 310, ecc.

cooperazione[7] e la manifattura, si può vedere una crescente razionalizzazione, mentre vengono sempre più messe da parte le proprietà qualitative, umano-individuali, del lavoratore. Da un lato, in quanto il processo lavorativo viene sempre più frazionato in operazioni parziali astrattamente razionali: si spezza così il riferirsi del lavoratore al prodotto in quanto intero ed il suo lavoro si riduce ad una funzione specialistica che si ripete meccanicamente. Dall'altro, in quanto *in* ed *in conseguenza di* questa razionalizzazione il tempo di lavoro socialmente necessario, la base del calcolo razionale, il tempo di lavoro medio che inizialmente può essere fissato solo empiricamente, in seguito viene prodotto come quantità di lavoro obbiettivamente calcolabile, che si contrappone al lavoratore in un'obbiettività definita e conclusa, in forza della crescente meccanizzazione e razionalizzazione del processo lavorativo. Con il frazionamento moderno, « psicologico », del processo lavorativo (taylorismo) questa meccanizzazione razionale giunge al punto di penetrare all'interno della stessa « anima » del lavoratore: anche le sue proprietà psicologiche vengono separate dalla sua personalità complessiva, obbiettivate di fronte ad essa, per poter essere inserite in sistemi specialistico-razionali e ricondotte ad un concetto calcolistico.[8]

Per noi è di estrema importanza il *principio* che si afferma a questo punto: il principio della razionalizzazione fondata sul calcolo, sulla *calcolabilità*. Le modificazioni decisive che vengono effettuate nell'oggetto e nel soggetto del processo economico sono le seguenti: anzitutto la calcolabilità del processo lavorativo esige che non si abbia più a che fare con l'unità organico-irrazionale, che è sempre con-

[7] Il traduttore francese nota a proposito di *Kooperation*: « Nous corrigeons en *corporation*, plus conforme au sens de ce passage » (p. 115). Una simile correzione è erronea perché il termine *Kooperation* è qui evidentemente tratto dal *Capitale*, I, cap. XI (per non dire del fatto che il termine tedesco normale per indicare la *corporazione* in questo senso è *Zunft*). [*N.d.T.*]

[8] Questo processo nella sua interezza è descritto dal punto di vista storico e sistematico nel primo volume del *Capitale*. Questi stessi fatti si trovano anche, naturalmente per lo più senza riferimento al problema della reificazione, nell'economia politica borghese, in Bücher, Sombart, A. Weber, Gottl, ecc.

dizionata in senso qualitativo, del prodotto stesso. La razionalizzazione intesa come pre-calcolabilità sempre più esatta di tutti i risultati a cui si tende è raggiungibile soltanto mediante la più precisa scomposizione di ogni complesso nei suoi elementi, mediante l'indagine delle leggi parziali speciali della loro produzione. Essa deve quindi da un lato farla finita con un modo di produrre basato sulla *connessione tradizionale di esperienze empiriche di lavoro*: la razionalizzazione è impensabile senza specializzazione.[9] Il prodotto unitario come oggetto del processo lavorativo si dissolve. Il processo si trasforma in una riunione obbiettiva di sistemi razionalizzati parziali, la cui unità è determinata soltanto calcolisticamente e che debbono quindi presentarsi in una reciproca *accidentalità*. La scomposizione razional-calcolistica del processo lavorativo annienta la necessità organica delle operazioni parziali che sono reciprocamente collegate e che arrivano ad unificarsi nel prodotto. L'unità del prodotto come merce non coincide più con la sua unità come valore d'uso: l'autonomizzazione tecnica delle manipolazioni parziali nelle quali essa sorge, mentre la società si trasforma da parte a parte in senso capitalistico, si esprime anche sul terreno economico come autonomizzazione delle operazioni parziali, come relativizzazione crescente del carattere di merce di un prodotto ai diversi gradi della sua produzione.[10] Ed a questa possibilità di operare una scissione spazio-temporale nella produzione di un valore d'uso è di solito associata la connessione spazio-temporale di manipolazioni parziali che si riferiscono a loro volta a valori d'uso del tutto eterogenei.

In secondo luogo, questo scindersi dell'oggetto della produzione significa necessariamente anche scissione del suo soggetto. Per effetto della razionalizzazione del processo lavorativo le qualità e le peculiarità umane del lavoratore appaiono sempre più come *mere fonti di errori* di fronte al funzionamento calcolato in anticipo di quelle leggi parziali esatte. Né dal punto di vista oggettivo, né da quello del rapporto tra l'uomo ed il processo lavorativo, l'uomo

[9] *Kapital*, I, p. 541.
[10] *Ivi*, p. 320. Nota.

stesso si presenta come l'autentico tramite di questo processo: egli viene invece inserito come una parte meccanizzata in un sistema meccanico, un sistema che egli trova bell'e pronto di fronte a sé e che funziona in piena indipendenza da lui secondo leggi alle quali egli si deve adeguare senza far intervenire la propria volontà.[11] Questa assenza del volere viene accentuata dal fatto che, con la crescente razionalizzazione e meccanizzazione del processo lavorativo, l'attività del lavoratore perde sempre più il suo carattere di attività, trasformandosi in un comportamento contemplativo.[12] L'atteggiamento contemplativo di fronte ad un processo regolato secondo leggi meccaniche che si svolge indipendentemente dalla coscienza, sul quale l'attività umana non ha alcun influsso e che si manifesta perciò come un sistema definito e concluso, modifica anche le categorie fondamentali del rapporto immediato dell'uomo con il mondo: esso riduce il tempo e lo spazio ad un unico denominatore, porta il tempo al livello dello spazio: « A causa della subordinazione dell'uomo alla macchina » dice Marx, accade che « gli uomini scompaiono davanti al lavoro; che il bilanciere della pendola diviene la misura esatta dell'attività relativa di due operai, come lo è della velocità di due locomotive. Per cui non si deve più dire che un'ora di un uomo vale un'ora di un altro uomo, ma piuttosto che un uomo di un'ora vale un altro uomo di un'ora. Il tempo è tutto, l'uomo non è più nulla; è tutt'al più farsi corpo (*Verkörperung*) del tempo. Non vi è più alcun problema di qualità. La quantità soltanto decide di tutto: ora per ora, giorno per giorno... ».[13] Il tempo perde così il suo carattere qualitativo, mutevole, fluido: esso si irrigidisce in un *continuum* esattamente delimitato, quantitativamente misu-

[11] Dal punto di vista della coscienza *individuale*, quest'apparenza è assolutamente giustificata. In rapporto alla classe, bisogna notare che questa sottomissione è il prodotto di una lotta lunga e penosa, che riprende ad un livello più alto e con armi diverse nel momento in cui il proletariato si organizza come classe.

[12] *Kapital*, I, pp. 338-339, pp. 387-388, p. 425, ecc. Che questa « contemplazione » possa essere più faticosa e snervante dell'« attività » di tipo artigiano è naturale. Ma è problema che non rientra nell'ambito delle nostre considerazioni.

[13] *Elend der Philosophie*, p. 27 [trad. it. p. 44].

rabile, riempito da « cose » quantitativamente misurabili (le « operazioni » reificate del lavoratore, oggettivate meccanicamente ed esattamente separate dalla sua personalità umana complessiva): in uno spazio.[14] In un tempo astratto, esattamente misurabile, che si è trasformato in uno spazio fisicalistico, come mondo circostante, che è contemporaneamente premessa e conseguenza della produzione specializzata e frazionata in modo scientifico-meccanico dell'oggetto del lavoro, i soggetti debbono a loro volta essere razionalmente frazionati in modo corrispondente. Da un lato, in quanto il loro lavoro parziale meccanizzato, l'obbiettivazione della loro forza-lavoro di fronte alla loro personalità complessiva che si è già compiuta mediante la vendita di questa forza-lavoro come merce, si trasforma in realtà quotidiana permanente ed insuperabile, cosicché la persona diventa anche in questo caso uno spettatore incapace di influire su ciò che accade della sua esistenza, come una particella isolata ed inserita in un sistema estraneo. D'altro lato, il meccanico frazionamento del processo di produzione spezza anche quei vincoli che, nel caso della produzione « organica», ricollegavano in una comunità i soggetti singoli del lavoro. La meccanizzazione della produzione li trasforma, anche sotto questo riguardo, in atomi astrattamente isolati che non si trovano più in una relazione reciproca, organica ed immediata, per via delle loro operazioni lavorative: la loro coesione è invece mediata con crescente esclusività dalle leggi astratte del meccanismo nel quale sono inseriti.

Un simile effetto della forma organizzativa interna dell'azienda industriale sarebbe tuttavia impossibile — anche all'interno dell'azienda — se in essa non si manifestasse in modo concentrato la struttura dell'intera società capitalistica. In effetti, anche le società precapitalistiche hanno conosciuto l'oppressione spinta sino alle forme più estreme di sfruttamento, con pieno disprezzo di qualsiasi dignità umana; e persino le imprese di massa caratterizzate dalla meccanica omogeneità del lavoro, come nel caso delle costruzioni di canali in Egitto ed in Asia Minore, delle mi-

[14] *Kapital*, I, p. 309.

niere di Roma, ecc.[15] Il lavoro di massa non poté tuttavia in questi casi trasformarsi in un lavoro *razionalmente meccanizzato*, e d'altra parte queste attività rimasero sempre fenomeni isolati all'interno di collettività che producevano, e quindi vivevano, in modo diverso (« naturale »). Gli schiavi sfruttati si trovavano perciò al di là della società « umana » in questione, il loro destino non poteva apparire ai loro contemporanei, neppure ai più grandi e più nobili pensatori, come un destino umano, come il destino dell'uomo. Nel momento in cui la categoria della merce si universalizza, questo rapporto si muta radicalmente e qualitativamente. Il destino del lavoratore si trasforma in destino generale dell'intera società; l'universalità di questo destino è anzi la premessa perché il processo lavorativo delle aziende si configuri e si orienti in questa direzione. La meccanizzazione razionale del processo lavorativo diventa infatti possibile soltanto se è sorto il lavoratore « libero », il quale è messo in condizioni di vendere liberamente sul mercato la propria forza-lavoro come una merce che gli « appartiene », come una cosa che egli « possiede ». Fintantoché questo processo si trova alle sue origini, i mezzi per l'estorsione del plusvalore sono più diretti e brutali che nei successivi stadi più evoluti, mentre è scarsamente avanzato il processo di reificazione del lavoro stesso, e quindi anche della coscienza del lavoratore. Per giungere a questo punto è assolutamente necessario che l'intero soddisfacimento dei bisogni della società si svolga nella forma dello scambio delle merci. La separazione del produttore dai suoi mezzi di produzione, la dissoluzione e la frantumazione delle unità produttive originarie, ecc. — tutte le premesse economico-sociali della formazione del capitalismo moderno operano nel senso di sostituire le relazioni razionalmente reificate a quelle originarie, nelle quali si possono ancora vedere senza veli i rapporti umani. « I rapporti sociali delle persone — dice Marx — appaiono in ogni modo come loro rapporti personali, e non sono travestiti da rapporti sociali delle cose, dei prodotti di lavoro ».[16] Ciò significa

[15] Cfr. in proposito: Gottl, *Wirtschaft und Technik, Grundriss der Sozialökonomik*, II, pp. 234 sgg.
[16] *Kapital*, I, p. 44 [trad. it. I, 1, p. 91].

tuttavia che il principio della calcolabilità e della meccanizzazione razionale deve abbracciare tutte le forme fenomeniche della vita. Gli oggetti del soddisfacimento del bisogno non si presentano più come prodotti del processo vitale organico di una comunità (ad esempio, della comunità di un villaggio), ma come esemplari astratti di un genere che non sono per principio distinti da altri esemplari dello stesso genere, e d'altro lato come oggetti isolati il cui avere o non avere dipende da calcoli razionali. Soltanto in quanto la vita intera della società viene così polverizzata in atti isolati di scambio di merci, può sorgere il lavoratore « libero »; ed al tempo stesso il suo destino si trasforma necessariamente nel destino tipico dell'intera società.

È vero che l'isolamento e l'atomizzazione che così hanno origine sono soltanto un'apparenza. Il movimento delle merci sul mercato, il sorgere del loro valore, in una parola l'ambito in cui opera ogni calcolo razionale non è soltanto sottoposto a leggi rigorose, ma presuppone come base del calcolo la rigorosa legalità di ogni accadimento. Questa atomizzazione dell'individuo è quindi soltanto il riflesso nella coscienza del fatto che le « leggi di natura » della produzione capitalistica hanno afferrato tutte le manifestazioni di vita della società: per la prima volta nella storia l'intera società, almeno tendenzialmente, è sottoposta ad un processo economico unitario ed il destino di tutti i membri della società viene mosso da leggi unitarie. (Le unità organiche delle società precapitalistiche hanno invece compiuto il loro ricambio organico in un rapporto di reciproca indipendenza). Ma quest'apparenza è necessaria in quanto apparenza; cioè, il confronto diretto, pratico ed anche intellettuale dell'individuo con la società, l'immediata produzione e riproduzione della vita — in una situazione in cui la struttura merceologica di tutte le « cose » e la « legalità naturale » dei loro rapporti si presenta all'individuo come qualcosa di già definito, come un dato invalicabile — può svolgersi unicamente in questa forma di atti razionali ed isolati di scambio tra possessori isolati di merce. Come si è detto, il lavoratore deve considerarsi possessore della propria forza-lavoro come merce. Ciò che rende tipico il suo destino in rapporto alla struttura di tutta la società è che

questa auto-oggettivazione (*Selbstobjektivierung*), questo trasformarsi in merce di una funzione umana rivela con la massima pregnanza il carattere disumanizzato e disumanizzante del rapporto di merce.

2.

Quest'oggettivazione razionale occulta anzitutto il carattere cosale immediato — qualitativo e materiale — di tutte le cose. In quanto i valori d'uso appaiono senza eccezione come merci, ricevono una nuova oggettività, una nuova cosalità, che essi non avevano al tempo dello scambio meramente occasionale e nella quale si annienta e si dissolve il loro originario ed autentico carattere di cosa. « La proprietà privata — dice Marx — non aliena soltanto l'individualità degli uomini, ma anche quella delle cose. L'appezzamento di terreno non ha niente a che fare con la rendita fondiaria, la macchina non ha niente a che fare con il profitto. Per il proprietario fondiario l'appezzamento di terreno significa soltanto rendita fondiaria, egli affitta i suoi terreni e riscuote la rendita: qualità che il terreno può perdere senza perdere alcuna delle sue qualità inerenti, senza perdere, per esempio, una parte della sua fertilità; è una qualità la cui misura, anzi la cui esistenza dipende dalle condizioni sociali che vengono create e abolite senza l'intervento del singolo proprietario fondiario. Lo stesso vale per la macchina ».[17] Se persino l'oggetto singolo, al quale l'uomo immediatamente si contrappone come produttore o consu-

[17] Si intende qui anzitutto la proprietà privata capitalistica. *Der Heilige Max. Dokumente des Sozialismus*, III, p. 343 (K. Marx - F. Engels, *Ideologia tedesca*, trad. it. a cura di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1958, p. 223). Insieme a queste osservazioni si trovano qui belle annotazioni sulla penetrazione della struttura della reificazione nel linguaggio. Una ricerca filologica in senso storico-materialistico su questo aspetto potrebbe condurre a risultati molto interessanti.

matore, si deforma nella sua oggettualità per via del suo carattere di merce, questo processo si accentuerà sempre più con il farsi sempre più mediate delle relazioni che l'uomo istituisce nella sua attività sociale con le cose (*Gegenstand*) in quanto oggetti (*Objekt*) del processo della vita. È qui ovviamente impossibile analizzare la struttura economica del capitalismo nella sua interezza. Dobbiamo limitarci a constatare che lo sviluppo del capitalismo moderno non trasforma soltanto i rapporti di produzione secondo i suoi bisogni, ma inserisce nel suo sistema complessivo anche quelle forme del capitalismo primitivo che nelle società precapitalistiche hanno condotto un'esistenza isolata, separata dalla produzione, trasformandole in elementi del processo di trasformazione capitalistica dell'intera società che è divenuto ormai unitario (capitale commerciale, funzione del denaro come tesoro o come denaro-capitale, ecc.). Queste forme del capitale, essendo oggettivamente subordinate all'effettivo processo di vita del capitale, all'estorsione del plusvalore nella produzione stessa, sono comprensibili soltanto a partire dall'essenza del capitalismo industriale: tuttavia esse si manifestano nella coscienza dell'uomo della società borghese come le forme pure, autentiche, non falsificate, del capitale. Proprio perché in esse si attenuano sino alla piena impercettibilità ed inconoscibilità le relazioni, celate nel rapporto immediato di merce, degli uomini tra loro e con gli oggetti effettivi della loro reale soddisfazione dei bisogni, esse diventano per la coscienza reificata gli autentici rappresentanti della sua vita sociale. Il carattere merceologico della merce, la forma quantitativo-astratta della calcolabilità si manifesta qui nella sua figura più pura: per la coscienza reificata, essa diventa necessariamente forma fenomenica della sua autentica immediatezza. Oltre questa immediatezza, la coscienza — in quanto è reificata — non cerca di spingersi, mentre tende a fissarla ed a renderla eterna, « approfondendo scientificamente » le leggi in essa afferrabili. Come il sistema capitalistico si produce e riproduce continuamente ad un grado sempre più alto, così nel corso del suo sviluppo, la struttura della reificazione si insinua sempre più a fondo, in modo denso di conseguenze, nella coscienza degli uomini fino a diventare suo elemento costitutivo. Marx

descrive spesso in modo molto penetrante questo potenziamento della reificazione. Ricordiamo qui soltanto un esempio: « Nel capitale produttivo d'interesse questo feticcio automatico, valore che genera valore, denaro che produce denaro, senza che in questa forma sussista ancora qualche traccia della sua origine, è perciò elaborata nella sua purezza. Il rapporto sociale è giunto a compiersi come rapporto di una cosa (il denaro) con se stessa.

In luogo dell'effettiva trasformazione del denaro in capitale non si ha qui che la sua forma priva di contenuto... Precisamente come la proprietà di un pero è di produrre pere, così la proprietà del denaro è di creare valore, di dare dell'interesse. E come cosa che produce interesse, chi dà a prestito vende il suo denaro. Ma ciò non è tutto. Il capitale effettivamente operante, come abbiamo visto, presenta se stesso in modo tale che esso produce l'interesse non in quanto capitale operante, ma in quanto capitale in sé, in quanto capitale monetario. Avviene anche un altro capovolgimento; mentre l'interesse è unicamente una parte del profitto, ossia del plusvalore che il capitalista operante estorce al lavoratore, l'interesse appare ora al contrario come il frutto vero e proprio del capitale, come il fatto originario, e il profitto appare trasformato ora, nella forma di guadagno d'imprenditore come un semplice accessorio e ingrediente che si aggiunge nel processo di riproduzione. Qui la figura di feticcio del capitale e la rappresentazione del capitale come feticcio sono portate a termine. In D-D' noi abbiamo la forma aconcettuale del capitale, il rovesciamento e la cosalizzazione (*Versachlichung*) del rapporto di produzione alla più alta potenza: forza produttiva d'interesse, la forma semplice del capitale in cui esso è presupposto al suo proprio processo di riproduzione; capacità del denaro, oppure della merce, di valorizzare il proprio valore indipendentemente dalla riproduzione, la mistificazione del capitale nella sua forma più stridente. Per l'economia volgare, che vuole rappresentare il capitale come la fonte indipendente del valore, della creazione del valore, questa forma è naturalmente pane per i suoi denti, una forma in cui la fonte del profitto non è più riconoscibile e il risultato del processo capitalistico di produzione, separato dal processo

stesso, riceve un'esistenza autonoma ».[18]

E nello stesso modo in cui l'economia capitalistica resta prigioniera di quell'immediatezza che essa stessa ha creato, così accade anche per i tentativi borghesi di diventare coscienti del fenomeno ideologico della reificazione. Persino pensatori che non intendono affatto negare od occultare il fenomeno della reificazione e che si sono più o meno chiaramente resi conto dei suoi effetti umanamente disastrosi, nel condurre le loro analisi si arrestano all'immediatezza della reificazione, senza compiere alcun tentativo di penetrare sino al fenomeno originario della reificazione a partire dalle forme oggettivamente più distanti e lontane dall'effettivo processo di vita del capitalismo, che sono quindi quelle più esterne e vuote. Anzi, essi separano queste vuote forme fenomiche dal loro naturale terreno capitalistico, rendendole autonome ed eterne come tipi atemporali di possibili relazioni umane in generale. (Questa tendenza si rivela in piena evidenza nell'interessante ed acuto libro di Simmel *La filosofia del denaro*). Essi non fanno altro che descrivere questo « mondo stregato, deformato e capovolto in cui si aggirano i fantasmi di *Monsieur le Capital* e *Madame la Terre* come caratteri sociali e insieme direttamente come pure e semplici cose ».[19] In questo modo essi non vanno al di là del piano della pura e semplice descrizione ed il loro « approfondimento » del problema continua ad aggirarsi intorno alle forme fenomeniche esterne della reificazione.

Questo distacco dei fenomeni della reificazione dal fondamento economico della loro esistenza, dalla base della loro vera intelligibilità, viene ancor più agevolato dal fatto che questo processo di trasformazione deve abbracciare le forme fenomeniche della vita sociale nella loro totalità — se hanno da essere soddisfatte le condizioni del dispiegarsi senza residui della produzione capitalistica. Lo sviluppo capitalistico ha perciò creato un proprio Stato, un diritto rispondente alla struttura dei propri bisogni. Quest'analogia strutturale è di fatto così grande che non ha potuto non

[18] *Kapital*, III, I, pp. 378-379 [trad. it. III, 2, pp. 69-70].
[19] *Ivi*, III, II, p. 366 [trad. it. III, 3, p. 242].

essere notata dagli storici del capitalismo moderno che hanno saputo vedere le cose con effettiva chiarezza. Così descrive, ad esempio, Max Weber il principio fondamentale di questo sviluppo: « Nella loro essenza di fondo essi sono del tutto omogenei. Dal punto di vista della scienza sociale, lo stato è un'« azienda » così come la fabbrica: in questo consiste la sua specificità storica. Ed in entrambi i casi, all'interno dell'azienda, troviamo gli stessi rapporti di potere. Come l'autonomia relativa dell'artigiano (o di chi lavorava nella industria domestica), del contadino proprietario, del commendatario, del cavaliere o del vassallo si fondava sulla proprietà degli strumenti di lavoro, delle scorte, del denaro e delle armi con il cui aiuto essi svolgevano le loro funzioni economiche, politiche e militari e di cui vivevano durante i periodi di congedo dal servizio nell'esercito, così la dipendenza gerarchica del lavoratore, del commesso, del tecnico, dell'assistente di istituto ed inoltre del soldato e del funzionario statale poggia analogamente sul fatto che tutti quegli strumenti, quelle scorte e quei mezzi finanziari che sono indispensabili per l'azienda e per l'esistenza economica sono concentrati, per ciò che concerne il potere di disporne, da un lato nelle mani dell'imprenditore, dall'altro in quelle del padrone politico ». E molto giustamente egli integra questa descrizione indicando il fondamento ed il senso sociale di questo fenomeno: « L'azienda capitalistica è anzitutto ed intimamente fondata sul *calcolo*. Essa ha bisogno per esistere di un apparato giudiziario ed amministrativo il cui funzionamento possa essere, almeno in linea di principio, *calcolato razionalmente* sulla base di norme generali stabili, così come si calcolano le prevedibili prestazioni di una *macchina*. Ma non ci si può contentare né... di un modo di amministrare la giustizia secondo la sensibilità ed il buon senso del giudice nel *caso particolare* oppure secondo altri princìpi e mezzi irrazionali di creazione giuridica... né di un modo di amministrare la giustizia di natura patriarcale, fondato da un lato sull'arbitrio e la clemenza del giudice e dall'altro su una tradizione sacra ed inderogabile, ma anche irrazionale... L'elemento specifico del capitalismo moderno di fronte alle più antiche forme di attività capitalistica, l'*organizzazione rigorosamente razionale* del lavoro sul terreno

della *tecnica razionale,* non sorse mai e non avrebbe potuto sorgere all'interno di una struttura statale così irrazionale. Infatti queste forme aziendali moderne, con il loro capitale fisso ed il loro calcolo esatto, sono troppo sensibili all'irrazionalità del diritto e dell'amministrazione. Esse possono sorgere soltanto là dove... il giudice, come nello stato burocratico con le sue leggi razionali, è dal più al meno una macchina automatica divisa in paragrafi, nella quale si introducono dall'alto gli atti del processo, insieme alle spese ed agli onorari, per riceverne in basso la sentenza con le sue motivazioni più o meno plausibili — una macchina il cui funzionamento è comunque almeno approssimativamente *calcolabile* ».[20]

Il processo che qui è in atto è dunque, sia nelle sue motivazioni che nei suoi effetti, strettamente affine allo sviluppo economico a cui in precedenza si è accennato. Anche in questo campo si verifica una rottura nel campo del diritto, dell'amministrazione e così via, in rapporto ai metodi empirici, irrazionali, fondati sulle tradizioni ed adeguati, dal punto di vista soggettivo, agli uomini nel loro agire, e da quello oggettivo, alla materia concreta. Nasce una sistematizzazione razionale di tutte le regole giuridiche della vita, che forma almeno tendenzialmente un sistema completo, riferibile a tutti i casi comunque possibili e pensabili. Sei poi questo sistema è internamente coerente e concluso dal punto di vista puramente logico, da quello dell'interpretazione giuridica, della dogmatica puramente giuridica, oppure se alla praxis del giudice viene affidato il compito di colmare le lacune, è cosa irrilevante in rapporto al nostro tentativo di conoscere *questa struttura* dell'oggettualità giuridica moderna. Infatti, in entrambi i casi, è proprio del sistema giuridico nella sua essenza, che esso sia riferibile nella sua universalità formale a tutti gli eventi possibili della vita e che esso sia calcolabile e prevedibile in questa sua riferibilità. Sotto questo riguardo, persino il diritto romano, e cioè lo

[20] *Gesammelte politische Schriften.* München, 1921, pp. 140-141. Il riferimento di Weber all'evoluzione del diritto in Inghilterra non riguarda il nostro problema. Sul lento imporsi del principio del calcolo economico, cfr. anche A. WEBER, *Standort der Industrien,* in particolare p. 216.

sviluppo giuridico a questo più affine per quanto sia precapitalistico in senso moderno, è rimasto legato all'empiria, alla concretezza, alla tradizione. Le categorie puramente sistematiche attraverso le quali si realizza l'universalità delle norme giuridiche che si estendono ugualmente ad ogni cosa, sono sorte soltanto nello sviluppo moderno.[21] Ed è senz'altro chiaro che questo bisogno di sistematizzazione, di abbandono dell'empiria, della tradizione, del vincolo con la materia, risponde ad un'esigenza di calcolo esatto.[22] D'altro lato, questa stessa esigenza fa sì che il sistema giuridico si contrapponga ai singoli eventi della vita sociale come qualcosa di esattamente stabilito e sempre disponibile, quindi come un sistema rigido. E' vero che di qui hanno origine continui conflitti tra l'economia capitalistica che si sviluppa in un costante rivoluzionamento e la fissità del sistema giuridico. Ma la conseguenza di ciò è rappresentata soltanto da nuove codificazioni: ed il nuovo sistema dovrà mantenere nella propria struttura il carattere di pronta disponibilità e di rigidità del sistema precedente. Di qui il fatto, apparentemente paradossale, che il « diritto » delle forme sociali primitive, rimaste immutate per secoli e talora persino per millenni, ha un carattere fluido ed irrazionale, che si rinnova costantemente nelle decisioni giuridiche, mentre il diritto moderno che si trova in un continuo ed irruente processo di trasformazione dei propri contenuti, mostra una struttura rigida, statica e ben definita. Ma il paradosso si rivela apparente non appena si pensa che esso nasce dalla considerazione della stessa situazione da due punti di vista diversi: quello dello storico (che si trova metodologicamente « all'esterno » dello sviluppo stesso) e quello del soggetto che vive direttamente questo processo, dell'influenza che l'ordine sociale corrispondente esercita sulla sua coscienza. Se si comprende ciò, si nota anche chiaramente che si ripete qui, in un altro campo, il contrasto tra l'artigianato che poggia sull'empiria della tradizione e la fabbrica che si fonda invece sulla razionalità della scienza: la moderna tecnica di produzione, che si trova in un processo ininterrotto di rivo-

[21] MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 491.
[22] *Ivi*, p. 429.

luzionamento, ad ogni grado particolare del suo funzionamento, si contrappone ai singoli produttori come un sistema rigido e definito una volta per tutte, mentre la produzione artigianale, basata sulla tradizione e che si mantiene oggettivamente in una relativa stabilità, conserva nella coscienza di coloro che la esercitano un carattere fluido, che si rinnova costantemente: un carattere prodotto dai produttori. E si ripresenta qui in piena luce la natura *contemplativa* del comportamento del soggetto nel capitalismo. L'essenza del calcolo razionale poggia, in ultima analisi, sul fatto che il decorso di determinati eventi viene conosciuto e calcolato secondo leggi necessarie ed indipendenti dall'« arbitrio » individuale. Il comportamento dell'uomo si esaurisce quindi nel corretto calcolo delle occasioni di questo decorso (le « leggi » del quale egli trova « pronte » di fronte a sé), nell'evitare abilmente gli « elementi accidentali » di disturbo mediante l'uso di appositi strumenti protettivi e provvedimenti difensivi (che dipendono anch'essi dalla conoscenza e dall'applicazione di « leggi » analoghe); anzi, molto spesso egli si arresta al calcolo probabilistico del possibile effetto di simili « leggi », senza neppure tentare di intervenire nel decorso stesso degli eventi applicando altre « leggi » (assicurazioni, ecc.). Quanto più questa situazione viene approfondita indipendentemente dalle leggende borghesi sulla « creatività » elaborate dagli esponenti dell'epoca capitalistica, tanto più chiaramente viene in primo piano l'analogia strutturale di ogni comportamento di questo genere con il comportamento dell'operaio di fronte alla macchina, di cui si trova al servizio e che egli osserva, controllandone contemplativamente il funzionamento. Si può riconoscere un elemento « creativo » soltanto nella misura in cui l'applicazione delle « leggi » ha una relativa autonomia oppure è puramente al servizio di qualcosa: cioè, nella misura in cui viene represso l'atteggiamento puramente contemplativo. Ma la differenza che sussiste così tra l'operaio di fronte alla singola macchina, l'imprenditore di fronte ad un certo tipo di evoluzione delle macchine, il tecnico di fronte allo stato della scienza ed alla redditività della sua applicazione tecnica, è una differenza di grado, puramente quanti-

tativa, e non direttamente *una differenza qualitativa nella struttura della coscienza.*

Il problema della burocrazia moderna diventa interamente comprensibile solo all'interno di questo contesto. Nel caso della burocrazia si ha un adattamento del modo di vita e di lavoro, e correlativamente della coscienza, ai presupposti economico-sociali generali dell'economia capitalistica, analogo a quello che abbiamo notato nel caso degli operai della singola azienda. La razionalizzazione formale del diritto, dello Stato, dell'amministrazione, ecc., presenta dal punto di vista concretamente oggettivo, un frazionamento analogo di tutte le funzioni sociali nei loro elementi, una ricerca analoga delle leggi razionali formali di questi sistemi parziali esattamente separati gli uni dagli altri e corrispondentemente, dal punto di vista soggettivo, la separazione del lavoro dalle capacità e dai bisogni di colui che lo esegue ha per la coscienza le stesse conseguenze, mentre la divisione razionale-disumana del lavoro è del tutto simile a quella che abbiamo riscontrata nell'azienda in rapporto all'uso della tecnica e delle macchine.[23] Non si tratta perciò soltanto della completa meccanizzazione, dell'« aspiritualità » del lavoro della burocrazia inferiore, che si trova molto vicino al puro servizio di macchina e che spesso anzi lo supera in monotonia ed uniformità. Si tratta piuttosto di un modo oggettivo di trattare ogni questione, secondo una razionalità *formalistica* sempre più accentuata, di un distacco crescente dalla struttura materiale qualitativa delle « cose » a cui la burocrazia si riferisce. Ed anche, d'altro lato, di un incremento ancora più mostruoso dell'unilaterale specializzazione nella divisione del lavoro, che fa violenza all'essenza umana dell'uomo. L'affermazione di Marx relativa al lavoro di fabbrica secondo la quale « l'individuo stesso viene diviso, trasformato nel congegno automatico di un lavoro parziale » e per questo « atrofizzato e reso abnorme » appare in questo

[23] Che in questo contesto non venga sottolineato il carattere di classe dello Stato dipende dall'intenzione di afferrare la reificazione come fenomeno strutturale fondamentale dell'*intera* società borghese. Peraltro, il punto di vista di classe dovrebbe già intervenire nel momento in cui si considera la macchina. Cfr. in proposito la *Terza sezione*.

caso tanto più evidente quanto più questa divisione del lavoro richiede operazioni « spirituali », più evolute e di carattere superiore. Anche qui si ripresenta la separazione della forza-lavoro dalla personalità del lavoratore, la sua trasformazione in una cosa, in un oggetto che egli vende sul mercato. Con la sola differenza che non tutte le facoltà spirituali vengono schiacciate dalla meccanizzazione macchinistica, ma una facoltà (o un complesso di facoltà), staccate dalla personalità complessiva ed oggettivata di fronte ad essa, si trasforma in cosa, in merce. Benché i mezzi di selezione sociale di tali facoltà ed il loro stesso valore di scambio « morale » e materiale siano fondamentalmente diversi da quelli della forza-lavoro (dove però non vanno dimenticati i numerosi punti di contatto ed i momenti intermedi in cui queste differenze si confondono), il fenomeno di fondo resta tuttavia identico. La modalità specifica della « positività » (*Sachlichkeit*) e della « coscienziosità » burocratica la necessaria piena subordinazione del singolo burocrate al sistema dei rapporti di fatto, l'idea che il suo « onore », il suo « senso di responsabilità » richiedono una simile totale subordinazione,[24] mostrano che la divisione del lavoro penetra qui sino nella « sfera etica » — così come essa raggiunge, nel taylorismo, la sfera « psichica ». Ma tutto ciò non rappresenta un indebolimento, bensì un potenziamento della struttura reificata della coscienza come categoria fondamentale di tutta la società. Infatti, finché il destino del lavoratore continua a presentarsi, come nel caso degli schiavi dell'antichità, come un destino particolare, la vita delle classi dominanti può svolgersi in forme totalmente diverse. Soltanto il capitalismo, unificando la struttura economica dell'intera società, ha prodotto per essa, nel suo insieme, una struttura di coscienza formalmente unitaria. E ciò si manifesta proprio nel fatto che i problemi di coscienza relativi al lavoro salariato si ritrovano nella classe dominante in modo raffinato e spiritualizzato, ma proprio per questo con forza anche maggiore. Il « virtuoso » specialista, il venditore delle proprie facoltà spirituali oggettivate e cosalizzate non diventa soltanto spettatore dell'accadere sociale

[24] Cfr. MAX WEBER, *Politische Schriften*, p. 154.

(fino a che punto l'amministrazione moderna e l'esercizio della giustizia assuma gli elementi che caratterizzano la fabbrica di fronte alla manifattura, è cosa che qui non può nemmeno essere accennata), ma ricade in un atteggiamento contemplativo anche di fronte al funzionamento delle sue proprie facoltà oggettivate e cosalizzate. Questa struttura si rivela sino a raggiungere aspetti grotteschi nel giornalismo, dove la soggettività stessa, il sapere, il temperamento, la capacità di espressione diventa un meccanismo astratto, messo in moto da leggi proprie ed autonome e che è indipendente sia dalla personalità del « possessore » come dell'essenza materiale concreta degli oggetti trattati. L'assenza nei giornalisti di una « autonomia di giudizio », la prostituzione delle loro esperienze vissute e delle loro convinzioni è comprensibile soltanto come punta estrema della reificazione capitalistica.[25]

La trasformazione del rapporto di merce in una cosa caratterizzata da una « oggettualità spettrale » non può quindi limitarsi alla mercificazione di tutti gli oggetti del soddisfacimento dei bisogni. Essa imprime la sua struttura all'intera coscienza dell'uomo: le sue qualità e capacità non si connettono più nell'unità organica della persona, ma appaiono come « cose » che l'uomo « possiede » ed « esteriorizza », alla stregua dei vari oggetti del mondo esterno. E naturalmente non vi è alcuna forma di rapporto tra gli uomini, alcuna possibilità per l'uomo di far valere le proprie qualità « fisiche » e « psichiche » che non sia sottoposta in misura crescente a questa forma di oggettualità. Basti pensare al caso del matrimonio, per il quale è appena necessario rinviare allo sviluppo del XIX secolo, dopo che Kant ha espresso chiaramente questo stato di cose con la franchezza cinico-ingenua che caratterizza i grandi pensatori: « La comunanza sessuale — egli dice — è l'uso reciproco che un uomo fa degli organi e delle facoltà sessuali di un altro... il matrimonio, il legame tra due persone di sesso diverso per il possesso reciproco per tutta la vita delle loro qualità sessuali ».[26]

[25] *Metaphysik der Sitten*, I parte, § 24.
n. 25-26.
[26] *Metaphysik der Sitten*, I Parte, § 24.

Questa razionalizzazione del mondo apparentemente esaustiva, che si spinge sino nell'essere psichico e fisico più profondo dell'uomo, trova tuttavia i suoi limiti nel carattere formale della sua propria razionalità. Se infatti la razionalizzazione degli elementi isolati della vita, i complessi formali di leggi che da essa hanno origine si inseriscono immediatamente e ad uno sguardo di superficie in un sistema unitario di « leggi » generali, d'altro lato il disprezzo verso l'aspetto concreto della materia delle leggi su cui si fonda il loro stesso carattere di leggi, appare in primo piano nell'incoerenza di fatto del sistema di leggi, nell'accidentalità delle relazioni interne dei sistemi parziali fra loro, nell'autonomia relativamente grande che essi posseggono gli uni rispetto agli altri. Quest'incoerenza si manifesta del tutto apertamente nei tempi di crisi: dal punto di vista delle nostre considerazioni, il carattere essenziale delle crisi consiste nello spezzarsi della continuità immediata dei momenti di transizione da un sistema parziale all'altro e la loro reciproca indipendenza, l'accidentalità dei loro legami interni si impone improvvisamente alla coscienza degli uomini. Perciò Engels può definire le leggi naturali dell'economia capitalistica come leggi dell'accidentalità.[27]

Eppure, ad un esame più preciso, la struttura delle crisi si manifesta come un mero potenziamento della quantità e dell'intensità della vita quotidiana della società borghese. L'improvviso scompaginarsi della coesione del complesso di « leggi naturali » di questa vita che — nell'immediatezza della quotidianità priva di pensiero — sembra così rigidamente definita, è possibile soltanto perché i legami interni tra i suoi elementi, tra i suoi sistemi parziali, mantengono un carattere di accidentalità anche nei momenti del loro più normale funzionamento. Che la vita sociale sia sottoposta nella sua interezza ad una legalità « eterna », « bronzea », è un'apparenza e deve dunque rivelarsi in quanto tale. La vera struttura della società appare piuttosto nei complessi parziali, formali, indipendenti e razionalizzati di leggi che sono necessariamente connesse le une con le altre solo formalmente (cioè, i loro rapporti formali pos-

[27] *Ursprung der Familie*, pp. 183-184.

sono essere formalmente sistematizzati), mentre materialmente e concretamente presentano connessioni tra loro accidentali. Già un'analisi un poco più precisa dei fenomeni puramente economici è in grado di mostrare ciò. Così Marx sottolinea — benché i casi che stiamo per ricordare servano soltanto come elucidazione metodologica della situazione, e non si pretende perciò che essi rappresentino un tentativo, che sarebbe superficiale, di una trattazione materiale della questione — che « le condizioni dello sfruttamento immediato e della sua realizzazione non sono identiche. Esse differiscono non solo per il tempo e per il luogo, ma anche dal punto di vista concettuale ».[28] Così non sussiste « alcun rapporto necessario, bensì solo accidentale tra la quantità complessiva del lavoro sociale impiegata per un articolo sociale » e « la misura in cui la società richiede che venga soddisfatto il bisogno che quel determinato articolo è destinato a saziare ».[29] Si tratta ovviamente di una semplice scelta di esempi. È chiaro infatti che l'intera struttura della produzione capitalistica poggia su questa interazione tra una necessità rigorosamente conforme a legge in tutti i fenomeni particolari ed una relativa irrazionalità del processo complessivo. « La divisione del lavoro di tipo manifatturiero presuppone l'autorità incondizionata del capitalista su uomini che costituiscono solo le membra di un meccanismo complessivo di sua proprietà; la divisione sociale del lavoro contrappone gli uni agli altri produttori indipendenti di merci, i quali non riconoscono altra autorità che quella della concorrenza, cioè la costrizione esercitata su di essi dalla pressione dei loro interessi reciproci ».[30] Infatti, la razionalizzazione capitalistica, fondata sul calcolo dell'economia privata, esige in ogni manifestazione di vita questo reciproco rapporto tra la legalità del caso particolare e l'accidentalità dell'intero; essa presuppone una simile struttura della società — una struttura che essa produce e riproduce nella misura in cui si impossessa della società stessa. Ciò è già implicito nell'essenza del calcolo speculativo, del compor-

[28] *Kapital*, III, I, p. 225 [trad. it. III, 1, p. 300].
[29] *Ivi*, p. 166 [trad. it. III, 1, p. 235].
[30] *Ivi*, I, p. 321 [trad. it. 2, p. 56].

tamento economico del possessore di merci, al livello in cui lo scambio di merci si è universalizzato. La concorrenza tra i diversi possessori di merci sarebbe impossibile se alla razionalità dei fenomeni particolari corrispondesse anche una configurazione precisa, razionale, funzionante secondo leggi, dell'intera società. Perché sia possibile un calcolo razionale, il possessore di merci deve essere in grado di dominare completamente le leggi della propria produzione in ogni suo dettaglio. Le occasioni della valorizzazione, le leggi del « mercato » debbono certo essere razionali nel senso della calcolabilità, di un calcolo probabilistico. Ma esse non possono essere dominate da una « legge » come lo sono organizzate in modo razionale. Ciò naturalmente non esclude per nulla che una « legge » sia dominante per l'intero. Soltanto che essa dovrebbe essere il prodotto « inconscio » dell'attività autonoma dei singoli possessori di merci indipendenti gli uni dagli altri: si tratterà dunque di una legge di « fatti accidentali » che si influenzano reciprocamente, e non della legge di un'organizzazione realmente razionale. D'altro lato, questa legge non soltanto si imporrà al di sopra delle teste dei singoli, ma *non sarà mai completamente ed adeguatamente conoscibile*. Infatti, la conoscenza completa dell'intero assicurerebbe al soggetto che ne fosse in possesso una tale posizione di monopolio che ciò sarebbe equivalente alla soppressione dell'economia capitalistica.

Quest'irrazionalità, questa « legalità » estremamente problematica dell'intero, che *in linea di principio e qualitativamente* differisce da quella delle parti, non è tuttavia soltanto, proprio in questa sua problematicità, un postulato, una premessa del funzionamento dell'economia capitalistica, ma è anche il prodotto della divisione capitalistica del lavoro. È già stata richiamata l'attenzione sul fatto che questa divisione del lavoro lacera ogni processo organicamente unitario di vita e di lavoro, scomponendolo nei suoi elementi, per far sì che queste funzioni parziali, razionalmente ed artificialmente isolate, siano esercitate in modo razionale da « specialisti » particolarmente adatti ad esse, sia dal punto di vista psichico che da quello fisico. Questa razionalizzazione e questo isolamento delle funzioni parziali ha tuttavia come conseguenza necessaria che ognuna di esse

si rende autonoma e tende a svilupparsi ulteriormente e spontaneamente secondo la logica della sua specialità, indipendentemente dalle altre funzioni parziali della società (o di quella parte della società a cui appartiene). E ben si comprende che questa tendenza si accentua con il crescere della divisione del lavoro e della sua razionalizzazione. Infatti, quanto più quest'ultima si sviluppa, tanto più forti diventano gli interessi professionali o di ceto, ecc., degli « specialisti » che diventano gli agenti di tali tendenze. E questo movimento divergente non interessa soltanto i campi parziali di un determinato settore. Esso è anzi ancora più chiaramente percepibile se consideriamo i grandi settori prodotti dalla divisione del lavoro. Così Engels descrive questo processo a proposito del rapporto tra diritto ed economia: « Lo stesso accade con il diritto: non appena la nuova divisione del lavoro rende necessaria la creazione del *giurista professionale,* si apre un nuovo campo autonomo, che possiede a sua volta, nonostante la sua generale dipendenza dalla produzione e dal commercio, una particolare capacità di reagire rispetto a questi campi. In uno stato moderno, il diritto non deve soltanto corrispondere alla situazione economica generale, essere sua espressione: deve anche essere un'*espressione in se stessa coerente,* che non deve entrare in contrasto con se stessa per via delle proprie contraddizioni interne. E per riuscirvi, rispecchia sempre meno fedelmente i rapporti economici... ».[31] E non è necessario citare qui altri esempi di sovrapposizione e di conflitti tra facoltà, singole competenze nel campo dell'amministrazione, ecc. (basti pensare all'autonomia dell'apparato militare dall'amministrazione civile).

[31] Lettera a Konrad Schmidt, 27.X.1890. *Dokumente des Sozialismus,* II, p. 68.

Per effetto della specializzazione delle operazioni va perduta ogni immagine dell'intero. E poiché non può in ogni caso estinguersi l'esigenza di cogliere l'intero almeno conoscitivamente, nasce l'impressione — che assume forma di accusa — che, operando in questo modo, restando cioè prigioniera di questa immediatezza, la scienza laceri la totalità della realtà in frammenti, perdendo di vista l'intero al di là dei propri campi specialistici. Di fronte a questa accusa secondo la quale « i momenti non vengono afferrati nella loro unità », Marx fa giustamente notare che essa viene sollevata come se « questa dissociazione non fosse passata dalla realtà nei libri, ma dai libri nella realtà ».[32] Tuttavia, per quanto quest'accusa nella sua forma ingenua meriti di essere respinta, essa diventa comprensibile se si considerano per un momento dall'esterno, cioè senza situarsi dal punto di vista della coscienza reificata, gli sforzi della scienza moderna — che sono « comprensibili » proprio per il fatto che sono necessari sia dal punto di vista sociologico, che da quello metodologico immanente. Un simile modo di vedere (pur senza presentarsi come « accusa ») renderà tuttavia manifesto che quanto più una scienza moderna si sviluppa, raggiungendo una maggiore chiarezza metodologica su se stessa, tanto più decisamente si distoglie dai problemi d'essere della sua sfera, estromettendoli dal campo di intelligibilità che essa ha elaborato. Man mano che essa si evolve, diventando sempre più scientifica, essa si trasforma in un sistema formalmente completo di leggi speciali parziali, per il quale il mondo che si trova al di fuori del suo campo ed anche, in primo luogo, la materia che essa ha il compito di conoscere, *il suo autentico, concreto sostrato di realtà diventa inafferrabile* sia per ragioni di metodo che di principio. Marx ha incisivamente formulato questo problema in rapporto all'economia quando spiegava che « il valore d'uso come valore d'uso esula dal campo

[32] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, pp. XXI-XXII [trad. it. p. 177].

di osservazione dell'economia politica ».[33] E sarebbe un errore credere che un modo di impostare il problema come quello della « teoria dell'utilità marginale » possa condurre al di là di questi limiti: il tentativo di prendere le mosse dai comportamenti « soggettivi » sul mercato, e non dalle leggi oggettive della produzione e del movimento delle merci che determinano il mercato stesso ed i modi « soggettivi » di comportamento su di esso, non fa altro che trasporre il problema riconducendolo a livelli sempre più indiretti, sempre più reificati, senza superare il carattere formale del metodo, la neutralizzazione di principio del materiale concreto che esso opera. Per la « teoria dell'utilità marginale » il fatto fondamentale resta appunto l'atto dello scambio nella sua generalità formale; ed anch'esso sopprime il valore d'uso in quanto tale, creando quel rapporto di astratta uguaglianza tra materie concretamente dissimili, anzi incomparabili, dal quale sorge questo limite. Perciò il soggetto dello scambio è tanto astratto, formale e reificato quanto il suo oggetto. Ed il limite di questo metodo astratto-formale si manifesta appunto nella « legalità » astratta come fine della conoscenza, che la teoria dell'utilità marginale — non diversamente dall'economia classica — pone al proprio centro. Tuttavia, attraverso l'astrazione formale di questa legalità, l'economia si trasforma di continuo in un sistema parziale chiuso, che non è in grado né di penetrare il proprio sostrato materiale, né di trovare a partire da esso la via verso la conoscenza della totalità della società e che comprende perciò questa materia come una « datità » immodificabile ed eterna. La scienza diventa incapace di intendere il sorgere ed il passare, il carattere sociale della propria materia, delle possibili prese di posizione rispetto ad essa e del proprio sistema formale.

A questo punto si rivela in piena chiarezza la stretta interazione tra una certa metodologia scientifica che scaturisce dall'essere sociale di una classe, dalla necessità e dal bisogno di dominarla con il pensiero — e lo stesso essere di classe. È stato già notato più volte, anche in queste pagine, che il problema della crisi rappresenta un limite

[33] *Ivi*, p. 2 [trad. it. p. 16].

invalicabile per il pensiero economico della borghesia. Se ora, ben coscienti della nostra unilateralità, consideriamo questa questione da un punto di vista puramente metodologico, risulta che proprio il successo dell'esaustiva razionalizzazione dell'economia, il suo trasformarsi in un sistema di « leggi » formale ed astratto, il più possibile matematizzato, forma il limite metodologico dell'intelligibilità della crisi. L'essere qualitativo delle « cose » che conduce la propria vita extra-economica come una cosa in sé, incomprensibile e rimossa come valore d'uso, che si pensa di poter trascurare in tutta tranquillità durante il normale funzionamento delle leggi economiche, nelle crisi diventa *improvvisamente* (per il pensiero razionale, reificato) il fattore decisivo. O, per meglio dire: i suoi effetti si manifestano nell'arresto del funzionamento di queste leggi, senza che l'intelletto reificato sia in condizione di scorgere un senso qualsiasi in questo « caos ». E questo fallimento non interessa soltanto l'economia classica, che riuscì a cogliere nelle crisi soltanto perturbazioni « provvisorie », « accidentali », ma l'economia borghese nel suo complesso. L'intelligibilità della crisi, la sua irrazionalità è certamente, in rapporto ai contenuti, una conseguenza della situazione e degli interessi di classe della borghesia, e tuttavia è anche una necessaria conseguenza del suo metodo economico (non è necessario spiegare più diffusamente che per noi questi due momenti sono soltanto momenti di un'unità dialettica). Questa necessità metodologica è così forte che, ad esempio, la teoria di Tugan-Baranovskij, che rappresenta la sintesi delle esperienze sulle crisi lungo l'arco di un secolo, tenta di eliminare totalmente dall'economia il momento del consumo e di fondare un'economia « pura » della sola produzione. Di fronte a tentativi di questo genere, che riconoscono le crisi come fatti incontestabili e che pensano di trovarne la causa nella sproporzione tra i diversi elementi della produzione, e quindi nei momenti puramente quantitativi, Hilferding ribadisce giustamente: « Si opera solo con concetti economici come capitale, profitto, accumulazione, ecc., credendo che, per possedere la soluzione del problema, basti individuare i rapporti quantitativi che rendono possibile la riproduzione semplice e la riproduzione allargata oppure

che dànno luogo a squilibri. Si dimentica però che a questi rapporti quantitativi corrispondono condizioni qualitative; che non si fronteggiano soltanto aggregati di valore — senz'altro commensurabili tra loro — ma anche valori di uso di tipo particolare, che debbono soddisfare determinate esigenze della produzione e del consumo. Ci si dimentica, inoltre, che l'analisi del processo di riproduzione dimostra che non stanno di fronte soltanto quote di capitale in generale (quasi che un maggiore o minore capitale industriale possa venire compensato facendo intervenire una quantità corrispondente di capitale monetario) e neppure soltanto capitale fisso o capitale circolante, ma che si ha a che fare anche con macchine, materia prima e forza-lavoro di tipo tutto particolare (tecnicamente particolare), le quali debbono esistere come valori d'uso di questo particolare tipo perché gli squilibri possano essere evitati ».[34] Quanto poco i movimenti dei fenomeni economici espressi dai concetti-« legge » dell'economia borghese, siano in grado di chiarire il movimento reale della vita economica nel suo complesso, fino a che punto questo limite risieda proprio nell'inafferrabilità (metodologicamente necessaria a partire da queste premesse) del valore d'uso, del consumo reale, è stato più volte illustrato da Marx in modo convincente: « Entro certi limiti, il processo di riproduzione può procedere allo stesso grado o ad un grado allargato, sebbene le merci da esso espulse non siano entrate realmente nel consumo individuale o produttivo. Il consumo delle merci non è incluso nel ciclo del capitale dal quale provengono. Non appena, ad esempio, il filo è venduto, il ciclo del valore-capitale rappresentato nel filo può incominciare di nuovo, qualunque cosa avvenga in un primo tempo del filo venduto. Finché il prodotto viene venduto, dal punto di vista del produttore capitalistico tutto segue il suo corso regolare. Il ciclo del valore-capitale che egli rappresenta, non viene interrotto. E se questo processo è allargato — ciò che implica un allargato consumo produttivo dei mezzi di produzione — questa riproduzione del capitale può essere accompagnata da allargato consumo individuale (dunque

[34] *Finanzkapital*, II ed., pp. 378-379 [trad. it. pp. 370-371].

domanda) dei lavoratori, poiché esso è introdotto e mediato dal consumo produttivo. Così la produzione di plusvalore e con essa anche il consumo individuale del capitalista può crescere, l'intero processo di riproduzione trovarsi nelle condizioni più fiorenti, e tuttavia una gran parte delle merci essere entrata solo in apparenza nel consumo, in realtà invece giacere invenduta nelle mani dei rivenditori, di fatto, dunque, trovarsi ancora sul mercato ».[35] Ed a questo proposito bisogna richiamare particolarmente l'attenzione sul fatto che questa incapacità di penetrare sino al sostrato materiale della scienza, non è un errore di singoli, ma si presenta tanto più evidente quanto più è evoluta la scienza, quanto più essa svolge coerentemente il proprio lavoro in base ai presupposti del suo modo di costruire i concetti. Non è dunque affatto casuale, come è stato convincentemente illustrato da Rosa Luxemburg,[36] che la grande visione d'insieme della totalità della vita economica, benché non priva di aspetti primitivi, di errori ed inesattezze, che era presente nel *Tableau économique* di Quesnay, vada progressivamente perdendosi nello sviluppo che conduce da Smith a Ricardo, con la crescente esattezza della costruzione formale dei concetti. Per Ricardo il processo complessivo di riproduzione del capitale, benché non possa essere evitato, non è più un problema centrale.

Questa situazione si presenta in termini ancora più chiari e semplici nella scienza giuridica, per via del suo atteggiamento più consapevolmente reificato. E questo già per il fatto che qui la questione dell'inconoscibilità del contenuto qualitativo a partire dalle forme razionalistico-calcolistiche non ha assunto la forma della concorrenza tra due princìpi organizzativi dello stesso campo (come il valore d'uso ed il valore di scambio nell'economia politica), ma si è presentata fin dall'inizio come un problema di forma e contenuto. Dal punto di vista metodologico, la lotta per il diritto naturale che caratterizza il periodo rivoluzionario della classe bor-

[35] *Kapital*, II, p. 49 [trad. it. II, 1, pp. 80-81].

[36] *Akkumulation des Kapitals*, I ed., pp. 78-79. Sarebbe un compito estremamente stimolante portare ad elaborazione il rapporto metodologico tra questo sviluppo e quello dei grandi sistemi razionalistici.

ghese, deriva dal fatto che l'uguaglianza formale e l'universalità del diritto, quindi la sua razionalità è al tempo stesso in grado di determinare il suo contenuto. Vengono così combattuti, da un lato, il diritto fondato sui privilegi di origine medioevale, con la sua molteplicità e varietà di forme, dall'altro l'idea che il monarca si trovi al di là della sfera del diritto. La classe borghese rivoluzionaria rifiuta di vedere nell'*esserci di fatto* di un rapporto giuridico, nella sua fatticità la base per la sua *validità*. « Bruciate le vostre leggi e createne delle nuove », consigliava Voltaire. « Donde prendere le leggi nuove? Dalla ragione! ».[37] La lotta contro la borghesia rivoluzionaria, ad esempio al tempo della rivoluzione francese, si trovava a tal punto di balìa di quest'idea che a questo diritto naturale non si seppe contrapporre altro che un diverso diritto naturale (Burke, ed anche Stahl). Solo dopo che la borghesia ha riportato una vittoria almeno parziale, in entrambi i campi si diffonde una concezione « critica », « storica », che può essere sintetizzata dicendo che il contenuto del diritto è qualcosa di puramente fattuale, e non può quindi essere afferrato dalle categorie formali del diritto stesso. Delle istanze del diritto naturale resta soltanto l'ideale di una coerenza priva di lacune del sistema giuridico formale: in modo molto caratteristico, Bergbohm definisce tutto ciò che non è regolato giuridicamente, servendosi di termini presi dalla fisica, come « spazio giuridico vuoto ».[38] Eppure la coerenza di queste leggi è puramente formale: l'oggetto dei loro enunciati, « il contenuto degli istituti giuridici non è mai di natura giuridica, ma sempre di natura politica, economica ».[39] Riceve così una forma « scientifica » la lotta primitiva, cinico-scettica, contro il diritto naturale che fu iniziata alla fine del XVIII secolo dal « kantiano » Hugo. Questi giustificava fra l'altro il carattere giuridico della schiavitù con la motivazione che « per millenni essa era stata realmente legittima per tanti milioni di uomini civili ».[40] In questa franchezza cinico-ingenua arriva ad im-

[37] Cit. da Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, p. 170.
[38] *Ivi*, p. 375.
[39] Preuss, *Zur Methode der juristischen Begriffsbildung*, « Schmolles Jahrbuch », 1900, p. 370.
[40] *Lehrbuch des Naturrechts*, Berlino 1799. § 141. La polemica

porsi in tutta la sua chiarezza la struttura che il diritto riceve in misura crescente nella società borghese. Quando Jellinek definisce metagiuridico il contenuto del diritto quando giuristi « critici » deferiscono alla storia, alla sociologia, alla politica, ecc., l'indagine sul contenuto del diritto, in fin dei conti essi non fanno altro che realizzare quella che era già un'esigenza di Hugo: rinunciare metodologicamente alla fondabilità razionale, alla razionalità in rapporto ai contenuti del diritto, e non vedere in esso altro che un sistema formale di calcolo con il cui aiuto possano essere derivate (*rebus sic stantibus*) in forma il più possibile esatta le necessarie conseguenze giuridiche di determinate azioni.

Questa concezione del diritto trasforma tuttavia il sorgere ed il passare del diritto in qualcosa che è giuridicamente inintelligibile, così come per l'economia politica è divenuta inintelligibile la crisi. L'acuto giurista « critico » Kelsen dice infatti a proposito del sorgere del diritto: « Ciò che si compie nell'atto legislativo rappresenta il grande *mistero* del diritto e dello Stato, perciò può anche essere ben motivato il fatto che l'essenza di questo atto venga resa intuitiva solo mediante immagini inadeguate. »[41] O, in altri termini: « È un fatto caratteristico dell'essenza del diritto che anche una norma sorta in modo contrario al diritto possa essere una forma giuridica, che in altre parole non si possa includere la condizione del suo venire alla luce nel concetto del diritto ».[42] Questo chiarimento critico-conoscitivo potrebbe avere il senso di un effettivo chiarimento e rappresentare quindi un progresso per la conoscenza, se il problema dell'origine del diritto, rimandato ad altre discipline, trovasse realmente in esse una soluzione e se, d'altro lato, potesse essere realmente colta e penetrata la natura peculiare del diritto che sorge in questo modo, secondo cui esso serve unicamente al calcolo delle conseguenze delle azioni ed all'imposizione razionale, da un punto di vista classista, di certi modi di agire. In tal caso, infatti, il sostrato materiale e reale del diritto apparirebbe d'un

di Marx contro Hugo (*Nachlass*, I, pp. 268 sgg.) si dispone ancora dal punto di vista hegeliano.

[41] *Hauptprobleme der Staatslehre*, p. 411. Il corsivo è mio.

[42] F. Somlo, *Juristische Grundlehre*, p. 117.

colpo visibile ed intelligibile. Ma nessuna delle due alternative è possibile. Il diritto continua a mantenere uno stretto legame con i « valori eterni » e nasce così, nella forma di filosofia del diritto, una nuova ricetta formalisticamente più sottile di diritto naturale (Stammler). E la base reale dell'origine del diritto, la modificazione dei rapporti di potere delle classi, si attenua sino a scomparire nelle scienze che se ne occupano, nelle quali — secondo le forme di pensiero della società borghese — sorgono gli stessi problemi relativi alla trascendenza del sostrato materiale, che si presentano nella giurisprudenza e nell'economia politica.

Il modo in cui questa trascendenza viene intesa mostra come sia vano sperare che la ricomposizione dell'intero, alla cui conoscenza le scienze particolari hanno coscientemente rinunciato allontanandosi dal sostrato materiale della propria costruzione concettuale, possa essere operata da una scienza più comprensiva, dalla filosofia. Infatti, ciò sarebbe possibile se la filosofia rompesse le barriere di questo formalismo che è caduto nella particolarizzazione, impostando i problemi in modo radicalmente diverso e rivolgendosi alla totalità concreta e materiale, del conoscibile, dell'oggetto da conoscere. A tal fine, sarebbe tuttavia necessario arrivare a cogliere i motivi, la genesi e la necessità di questo formalismo; a tal fine, le scienze specializzate particolari non dovrebbero essere collegate in un'unità meccanica, ma essere riplasmate nella loro struttura interna ad opera di un metodo filosofico che sia internamente unificante. È chiaro che la filosofia della società borghese non era in grado di assolvere questo compito. Non che sia mancata l'aspirazione alla sintesi o che i migliori abbiano accettato con gioia la meccanicità, ostile alla vita, dell'esistenza ed il formalismo, estraneo alla vita, della scienza. *Ma una modificazione radicale di punto di vista è impossibile sul terreno della società borghese.* Può nascere il tentativo di una sintesi di carattere enciclopedico di tutto il sapere come compito della filosofia (come quella proposta da Wundt). Si può porre in generale in dubbio il valore della conoscenza formale di fronte alla « vita vivente » (la filosofia dell'irrazionalità da Hamann sino a Bergson). Ma accanto a queste correnti episodiche resta la tendenza fondamentale dello sviluppo

filosofico: riconoscere come necessari e come dati i risultati ed i metodi delle scienze particolari, attribuendo alla filosofia il compito di portare alla luce e di giustificare il fondamento di validità di queste costruzioni concettuali. La filosofia assume così verso le scienze particolari lo stesso atteggiamento nel quale esse si dispongono verso la realtà empirica. Nella misura in cui le costruzioni concettuali formalistiche delle scienze particolari si trasformano per la filosofia in sostrato che è dato in modo immutabile, la filosofia stessa si allontana definitivamente e senza speranza dalla possibilità di arrivare a cogliere la reificazione che si trova alla base di questo formalismo. Il mondo reificato appare invece — filosoficamente alla seconda potenza, nell'elucidazione « critica » — definitivamente come l'unico mondo possibile, l'unico mondo concettuale afferrabile e comprensibile che sia dato a noi uomini. Che tutto ciò sia accompagnato da una trasfigurazione, o dalla rassegnazione e dalla disperazione, oppure che si cerchi una via che conduca alla « vita » attraverso l'esperienza mistico-irrazionale non cambia nulla nell'essenza della situazione. In quanto il pensiero borghese moderno indaga soltanto le « condizioni di possibilità » della validità di quelle forme nelle quali si manifesta l'essere che si trova alla loro base, si preclude da se stesso la via per giungere ad una chiara impostazione dei problemi, alla questione dell'origine e della fine, della reale essenza e del sostrato di queste forme. La sua perspicacia finisce sempre più per trovarsi nella situazione caratteristica di quella leggendaria « critica » indiana che, di fronte all'antica idea secondo la quale il mondo poggiava su un elefante, sollevava la domanda « critica »: su che cosa poggia l'elefante? Appagandosi della risposta: l'elefante poggia su una tartaruga. Del resto, è chiaro che anche avanzando un nuovo analogo interrogativo « critico », si sarebbe al massimo riusciti ad ottenere l'indicazione di un terzo animale miracoloso, ma non a portare alla luce la soluzione del problema effettivo.

II

LE ANTINOMIE DEL PENSIERO BORGHESE

La moderna filosofia critica è sorta dalla struttura reificata della coscienza. Da essa derivano i suoi specifici problemi rispetto alla problematica filosofia anteriore. Una certa eccezione è costituita soltanto dalla filosofia greca. Anche questo non a caso. Il fenomeno della reificazione ha infatti svolto un ruolo anche nella società greca evoluta. Ma in corrispondenza con la diversità dell'essere sociale, i problemi e le soluzioni della filosofia antica differiscono qualitativamente da quelli della filosofia moderna. In rapporto ad una interpretazione adeguata, cadono dunque nella stessa forma di arbitrarietà sia, ad esempio, Natorp, quando indica in Platone un precursore di Kant, sia Tomaso d'Aquino, quando costruisce la propria filosofia su Aristotele. Che entrambe le cose siano in generale possibili — sia pure in modo ugualmente arbitrario ed inadeguato — deriva dall'uso sempre corrispondente ai loro scopi che i tempi successivi sogliono fare dell'eredità storica che è stata loro tramandata. D'altro lato, questa duplice interpretabilità si spiega appunto con il fatto che la filosofia greca, pur avendo senza dubbio conosciuto i fenomeni della reificazione, non li ha vissuti ancora come forme universali dell'essere complessivo: essa si è trovata con un piede in questa società, ma con l'altro in una società a struttura naturale; per questa ragione i suoi problemi possono essere utilizzati in entrambe le direzioni dello sviluppo — sia pure con l'ausilio di decisi rimaneggiamenti interpretativi.

In che cosa consiste dunque questa fondamentale differenza? Kant lo ha chiaramente formulato nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, servendosi della nota espressione della « svolta copernicana » che dovrebbe essere impressa al problema della conoscenza: « Sinora si è ammesso che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti... Si faccia finalmente la prova di vedere se saremo più fortunati nei problemi della metafisica, facendo l'ipotesi che gli oggetti debbono regolarsi sulla nostra conoscenza ».[1] In altri termini, la filosofia moderna si pone il problema di comprendere il mondo come *proprio prodotto*, senza assumerlo più come qualcosa che è sorto in modo indipendente dal soggetto conoscente (ad esempio, per opera della creazione divina). In effetti questa svolta, consistente nell'interpretare la conoscenza razionale come prodotto dello spirito, non deriva da Kant: questi ha soltanto tratto le conseguenze in modo più radicale dei suoi predecessori. In un contesto completamente diverso, Marx ha richiamato l'attenzione sul detto di Vico secondo il quale « la storia umana si distingue da quella della natura perché noi abbiamo fatto la prima, e non la seconda ».[2] Ma l'intera filosofia moderna si è posta questo problema in modo diverso da quello di Vico, il quale peraltro venne compreso ed esercitò un'influsso solo più tardi. Il cammino che conduce dalla scepsi metodica, dal *cogito ergo sum* di Descartes, sino a Hobbes, Spinoza e Leibniz, rappresenta uno sviluppo rettilineo, il cui motivo determinante, che si presenta in varie forme, è la concezione secondo la quale l'oggetto della conoscenza può essere da noi conosciuto per il fatto che è nella misura in cui esso è stato prodotto da noi stessi.[3] Ed i metodi della matematica e della geometria,

[1] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, p. 17 [*Critica della ragion pura*, trad. it. a cura di G. Gentile e di G. Lombardo-Radice, Bari, Laterza, 1949, I, p. 20].

[2] *Kapital*, I, 336 [trad. it. I, 2, p. 72, nota].

[3] Cfr. Tönnies, *Hobbes' Leben und Lehre*, ed in particolare E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissen-*

il metodo della costruzione, della generazione dell'oggetto a partire dai presupposti formali di un'oggettualità in generale, e più tardi i metodi della fisica matematica, divengono così pietre di paragone, momenti che indicano la strada da percorrere alla filosofia, alla conoscenza del mondo come totalità.

Il problema di sapere perché e con quale diritto l'intelletto umano comprenda tali sistemi di forme come sua propria essenza (in contrasto con il carattere di « datità », estraneità ed inconoscibilità dei loro contenuti), non viene alla superficie. Si assume tutto ciò come cosa ovvia. Ed è per noi di secondaria importanza che questa assunzione si manifesti (ad esempio in Berkeley ed in Hume) come scepsi, come dubbio sulla capacità della « nostra » conoscenza di pervenire a risultati universalmente validi, oppure (ad esempio in Spinoza ed in Leibniz) come illimitata fiducia nella capacità di cogliere la « vera » essenza di tutte le cose. A noi non importa qui proporre, sia pure in forma estremamente sommaria ed approssimativa, le linee di una storia della filosofia moderna, ma soltanto portare allo scoperto per mezzo di pochi cenni il *nesso* tra le questioni di fondo di questa filosofia ed il *fondamento d'essere* (*Seinsgrund*) da cui essi si stagliano ed a cui tentano di ritornare in uno sforzo di comprensione. Eppure, il carattere di questo essere si svela nel fatto che qualcosa *non* diventa problematica per il pensiero cresciuto sul suo terreno almeno con altrettanta chiarezza con la quale si svela nel fatto che qualcosa lo diventa e nel modo in cui lo diventa; comunque, è consigliabile considerare i due momenti nel loro reciproco rapporto. E se poniamo la questione in questi termini, l'identificazione ingenua e dogmatica (anche nel caso dei filosofi più « critici ») della conoscenza razionale, matematico-formale, con la conoscenza in generale da un lato e, dall'altro, con la « nostra » conoscenza, si presenta allora come l'ele-

schaft der neueren Zeit [*Storia della filosofia*, trad. it. a cura di G. Colli, Torino, Einaudi, 1955]. Le osservazioni di questo libro, alle quali avremmo ancora occasione di rifarci, sono per noi preziose perché sono state ottenute da un punto di vista completamente diverso e tuttavia illustrano lo stesso decorso evolutivo, l'influsso del razionalismo matematico, fondato sulla scientificità « esatta ». sul sorgere del pensiero moderno.

mento distintivo più caratteristico di quest'epoca nella sua interezza. Ma né l'una né l'altra identificazione resta in ogni caso ovvia. Di ciò ci si può convincere gettando uno sguardo, per quanto superficiale, sulla storia del pensiero umano; ed anzitutto sull'origine del pensiero moderno, quando dovettero essere combattute le più aspre lotte intellettuali contro l'atteggiamento totalmente diverso del pensiero medioevale, prima di arrivare ad imporre realmente il nuovo metodo e la nuova concezione dell'essenza del pensiero. Anche questa lotta non può qui ovviamente essere illustrata. Si può comunque dare per noto che i suoi motivi sono stati l'unificazione di tutti i fenomeni (in contrasto, ad esempio, con la distinzione medioevale tra il mondo « sopra » e « sotto » la luna), l'esigenza di stabilire fra essi un nesso causale immanente in contrasto con le concezioni che cercavano il fondamento e la concatenazione dei fenomeni al di fuori del loro nesso immanente (l'astronomia contro l'astrologia, ecc.), l'esigenza di applicare le categorie matematico-razionali per la spiegazione di tutti i fenomeni (in contrasto con la filosofia qualitativa della natura che aveva conosciuto ancora un nuovo momento di fioritura nel rinascimento — Böhme, Fludd, ecc. — e che formò ancora la base del metodo di Bacone). Così come si può dare per noto che questo intero sviluppo filosofico è avanzato in una costante interazione con l'evolversi delle scienze esatte, le quali a loro volta sono progredite in una feconda interazione con la tecnica in via di continua razionalizzazione e con l'esperienza del lavoro sul piano della produzione.[4]

Per la nostra problematica, questi rapporti hanno una importanza decisiva. Infatti, il « razionalismo », cioè un sistema formale che si rivolge a quegli aspetti dei fenomeni che l'intelletto può afferrare e produrre e quindi anche dominare, prevedere e calcolare, si è presentato nelle epoche e nelle forme più diverse. E tuttavia sussistono differenze fondamentali, secondo il *materiale* al quale questo raziona-

[4] *Kapital*, I, p. 451. Cfr. Anche Gottl, *op. cit.*, pp. 238-245, in particolare sul contrasto con l'antichità. Perciò non bisogna accentuare astrattamente ed in modo astorico il concetto di « razionalismo », ma è necessario definire esattamente l'oggetto (il campo di vita) a cui esso si riferisce, ed anzitutto quegli oggetti a cui *non* è riferito.

lismo si riferisce ed il *ruolo* che esso è destinato a svolgere nel sistema complessivo delle conoscenze e degli scopi umani. Ora, l'elemento nuovo che caratterizza il razionalismo moderno consiste nel fatto che esso, con il procedere dello sviluppo, avanza sempre più la pretesa di aver scoperto il *principio* della connessione di tutti i fenomeni che si contrappongono alla vita dell'uomo nella natura e nella società. Ogni razionalismo anteriore era invece soltanto un *sistema parziale*. I problemi « ultimi » dell'esistenza umana permangono in un'irrazionalità inafferrabile da parte dell'intelletto umano. Quanto più un simile sistema parziale razionale si trova in stretto rapporto con queste questioni « ultime » dell'esistenza, tanto più nettamente si scopre il suo carattere puramente parziale, puramente subordinato, la sua incapacità di afferrare l'« essenza ». Così accade, ad esempio, nel metodo dell'ascesi indiana, nel quale vi è una precisa razionalizzazione ed una precisa previsione degli effetti: tutta la sua « razionalità » si trova in una connessione immediata e diretta, nella connessione del mezzo rispetto allo scopo, con l'esperienza vissuta ultima, del tutto extra-intellettuale, dell'essenza del mondo.[5]

Anche in questo caso dunque non è lecito assumere il « razionalismo » in modo astrattamente formale, facendo così di esso un principio sovrastorico dell'essenza del pensiero umano. Si vede qui piuttosto che la differenza tra la forma in quanto viene assunta come categoria universale oppure utilizzata soltanto per organizzare sistemi parziali esattamente isolati è di carattere *qualitativo*. Dalla delimitazione puramente formale di questo tipo di pensiero risulta comunque già chiara la necessaria correlazione tra razionalità ed irrazionalità, la necessità incondizionata che ogni sistema formale razionale urti contro i confini o le barriere dell'irrazionalità. Eppure se — come nell'esempio dell'ascesi in-

[5] MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, II, pp. 165-170. Anche lo sviluppo di tutte le « scienze specialistiche » in India mostra una struttura di questo genere: una tecnica estremamente avanzata nel particolare, senza riferimenti ad una totalità razionale, senza intraprendere il *tentativo* di razionalizzare l'intero, di elevare a categorie universali le categorie razionali. *Ivi*, pp. 146-147, 166-167. Lo stesso accade nel caso del « razionalismo » del confucianesimo. *Ivi*, I, p. 527.

diana or ora citato — il sistema razionale viene pensato per principio e per sua essenza come sistema parziale, se il mondo di irrazionalità da cui è circondato e delimitato viene inteso come se fosse indipendente dal sistema, ad esso assolutamente subordinato o sovraordinato (e nel nostro esempio avremo, da un lato, l'esistenza umana empirica e terrestre, indegna di essere razionalizzata e, dall'altro, il mondo della redenzione, l'al di là inaccessibile ai concetti umani razionali), non nascerà allora alcun problema di carattere metodologico in rapporto al sistema razionale stesso. Si tratta appunto di un mezzo per raggiungere uno scopo — che non è razionale. Ben altrimenti stanno le cose se il razionalismo si presenta con la pretesa di rappresentare il metodo universale per la conoscenza dell'essere nella sua interezza. La questione della correlazione necessaria del principio irrazionale riceve allora un significato decisivo, che disgrega e dissolve l'intero sistema. Ed è questo il caso del razionalismo moderno (borghese).

Questa problematicità viene alla luce con particolare evidenza nello strano e mutevole significato che detiene in Kant il concetto, peraltro indispensabile per il suo sistema, di cosa in sé. Si è più volte tentato di mostrare che la cosa in sé assolve nel sistema kantiano funzioni assolutamente diverse. Il loro aspetto comune può essere indicato nel fatto che ognuna di esse rappresenta un limite od una barriera della facoltà « umana » della conoscenza astratta, formal-razionalistica. Eppure queste barriere e questi limiti particolari sembrano essere così diversi fra loro che si comprende come possano essere unificati sotto il concetto, certamente astratto e negativo, di cosa in sé solo se appare chiaro che la base in ultima analisi determinante di quei limiti e barriere della facoltà « umana » della conoscenza è una base unitaria, nonostante le forme molteplici in cui essa si esplica. In breve, è possibile ridurre questi problemi a due grandi complessi che sono in apparenza interamente distinti l'uno dall'altro, per non dire reciprocamente contrapposti; in primo luogo, al problema della materia (in senso logico-metodologico), alla questione del *contenuto* delle forme, con le quali « noi » conosciamo e possiamo conoscere, perché le abbiamo generate noi stessi; in secon-

do luogo, al problema dell'intero ed a quello della sostanza ultima della conoscenza, alla questione di quegli oggetti « ultimi » della conoscenza che sono i soli che consentono, quando sono appresi, di raccogliere i diversi sistemi parziali in modo tale da formare una totalità, un sistema del mondo compreso nella sua interezza. Noi sappiamo che la *Critica della ragion pura* rifiuta decisamente che si possa dare una risposta al secondo gruppo di questioni, anzi, nella « dialettica trascendentale » essa cerca di allontanarle dalla scienza in generale come questioni mal poste.[6] Che tuttavia nella dialettica trascendentale si graviti sempre intorno alla questione della totalità, non ha certo bisogno di ulteriore illustrazione. Dio, l'anima, ecc., sono soltanto espressioni mitologico-concettuali per indicare il soggetto oppure l'oggetto unitario della totalità pensata come compiuta (e pienamente conosciuta) di tutti gli oggetti della conoscenza. Con la sua netta separazione tra i fenomeni ed i noumeni, la dialettica trascendentale respinge ogni pretesa della « nostra » ragione alla conoscenza del secondo gruppo di oggetti. Essi vengono intesi come cose in sé, contrapposte ai fenomeni conoscibili.

Ora, si direbbe che con questo genere di questioni, nulla abbia a che fare il primo complesso di problemi — il problema dei contenuti delle forme. Ed in particolare nella formulazione che talvolta Kant dà ad esso, secondo la quale « la facoltà sensibile dell'intuizione (che dà i contenuti alle forme dell'intelletto) è propriamente soltanto una ricettività, in certo modo l'essere affetto da rappresentazioni... La causa non sensibile di queste rappresentazioni ci è del tutto ignota, e non la possiamo perciò intuire come oggetto... Potendo chiamare la causa meramente intelligibile dei fenomeni in generale oggetto trascendentale, con questo noi abbiamo soltanto qualcosa che corrisponde alla sensibilità in quanto ricettività ». Di questo oggetto si dice che « esso è dato in se stesso prima di ogni esperienza ».[7] Il problema del contenuto del concetto è tuttavia molto più esteso di

[6] Kant porta qui a compimento la filosofia del XVIII secolo. Sia lo sviluppo Locke-Berkeley-Hume, sia quello del materialismo francese si muovono in questa direzione. Delineare i singoli momenti di questi diversi indirizzi e le loro decisive divergenze esula dai limiti di questo lavoro.

quello della sensibilità, a meno che non si arrivi addirittura a negare (come fanno talora alcuni kantiani, particolarmente critici, particolarmente eminenti) che sussista tra loro una stretta relazione. Infatti, l'irrazionalità, l'impossibilità per il razionalismo di dissolvere razionalmente il contenuto del concetto — e ben presto questo ci si presenterà come il problema generale della logica moderna — appare in modo evidentissimo a proposito del rapporto intercorrente tra il contenuto sensibile e la forma razional-calcolistica dell'intelletto. Mentre l'irrazionalità di altri contenuti è un'irrazionalità posizionale, un'irrazionalità relativa, l'esserci, l'essere-così dei contenuti sensibili resta una datità che non può assolutamente essere dissolta.[8] Ma se il problema dell'irrazionalità sfocia in quello dell'impenetrabilità di ogni datità da parte del concetto dell'intelletto, nel problema della sua inderivabilità, questo lato della questione della cosa in sé, che sembrava a prima vista rasentare il problema metafisico del rapporto tra « spirito » e « materia », riceve un aspetto del tutto diverso, che è decisivo sia dal punto di vista logico-metodologico sia da quello teoretico-sistematico.[9] Si chiede allora: i fatti empirici (siano essi « puramente sensibili » oppure il loro carattere sensibile formi l'ultimo sostrato materiale della loro essenza in quanto « fatti ») sono da assumere come « dati » nella loro fatticità oppure questa

[7] *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 403-404 [trad. it. pp. 515-416]. Cfr. anche *ivi*, pp. 330.

[8] Feuerbach ha stabilito un legame tra la trascendenza assoluta (rispetto all'intelletto) della sensibilità e la contraddizione nell'esistenza di Dio: « La dimostrazione dell'esistenza di Dio oltrepassa i limiti della ragione. Sta bene. Ma nello stesso senso in cui oltrepassa i limiti della ragione anche il vedere, l'udire, l'odorare ». *Das Wesen des Christentus*, Reclam, p. 303 [L. FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*, trad. it. a cura di E. Cometti, Milano, Feltrinelli, 1960, p. 243]. A proposito di argomentazioni analoghe in Hume e in Kant, cfr. Cassirer, *op. cit.*, II, p. 608.

[9] Questo problema trova la sua più chiara formulazione in Lask: « Per la soggettività [cioè per la soggettività logica del giudicare] non è affatto cosa ovvia, ma rappresenta anzi il fine essenziale delle sue ricerche, accertare in quale categoria la forma logica in generale si differenzi quando occorre cogliere categorialmente un materiale particolare determinato o, in altri termini, quale materiale particolare costituisca il campo materiale delle singole categorie ». *Die Lehre vom Urteil*, p. 162.

loro datità si dissolve in forme razionali, e può essere quindi pensata come generata dal « nostro » intelletto? Ma allora questo interrogativo acquista una tale portata da presentarsi come problema della possibilità del sistema in generale.

Gia Kant ha impresso in tutta chiarezza questa svolta al problema. Quando egli sottolinea ripetutamente che la ragione pura non è in grado di realizzare alcun principio sintetico particolare, costitutivo di oggetti, ed i suoi princìpi fondamentali debbono perciò essere ottenuti « non direttamente dai concetti, ma sempre soltanto indirettamente mediante il riferirsi di questi concetti a qualcosa che è soltanto del tutto accidentale, cioè all'esperienza *possibile* »;[10] quando, nella *Critica del giudizio*, quest'idea dell'« accidentalità intelligibile » non solo degli elementi della conoscenza possibile, ma anche di tutte le leggi che si riferiscono ad essi e che li ordinano, finisce con il diventare problema centrale della sistematizzazione, allora vediamo che entrambe le funzioni delimitatrici della cosa in sé, così diverse in apparenza (l'inafferrabilità della totalità da parte delle costruzioni concettuali dei sistemi parziali razionali e l'irrazionalità dei contenuti particolari del concetto), rappresentano soltanto due lati di uno stesso ed identico problema; ed inoltre che questo problema è in effetti la questione centrale di un pensiero che cerca di conferire alle categorie razionali un significato universale. Così, dal razionalismo come metodo universale sorge necessariamente l'istanza del sistema, ma al tempo stesso la riflessione rimanda alle condizioni della possibilità di un sistema universale, quindi alla posizione cosciente della questione del sistema, all'impossibilità, alla irrealizzabilità di questa istanza.[11] Infatti, il sistema nel senso del razionalismo — ed un sistema in un altro senso è un'autocontraddizione — non può significare altro che la istituzione dei rapporti di sovrapposizione, di subordinazione

[10] *Op. cit.* p. 564 [trad. it. p. 581].

[11] Non possiamo qui discutere il fatto che né la filosofia greca (forse ad eccezione di pensatori molto tardi, come Proclo) né la filosofia medioevale conoscono il sistema nel nostro senso; solo l'interpretazione moderna lo introduce nella filosofia. Il problema del sistema nasce nell'èra moderna, ad esempio con Descartes e Spinoza, e diventa sempre più, da Leibniz a Kant, un'istanza metodologicamente cosciente.

o di parallelismo tra i diversi sistemi parziali di forme (e, all'interno di questi sistemi, tra le forme particolari); dove questi rapporti possono sempre essere pensati come « necessari », cioè come evidenti a partire dalle forme stesse, o, almeno dal principio della costruzione delle forme, come da esse « generate ». Porre correttamente questo principio significa dunque — tendenzialmente — porre l'intero sistema che esso determina, mentre possono essere tratte, previste e calcolate tutte le conseguenze implicite nel principio stesso. Il reale sviluppo di tutte queste istanze può anche presentarsi come « un processo infinito »: ma questa restrizione non significa soltanto che noi non siamo in grado di cogliere in una volta il sistema nella sua totalità interamente dispiegata; *quanto al principio* della sistematizzazione, questa limitazione non muta nulla.[12] Solo attraverso quest'idea del sistema si spiega perché la matematica pura ed applicata abbia costantemente svolto il ruolo di modello metodologico, di guida, per tutta la filosofia moderna. Infatti, il rapporto metodologico che sussiste tra i suoi assiomi ed i risultati, i sistemi parziali che da essi possono essere derivati, risponde esattamente all'istanza che il razionalismo avanza nei confronti del proprio sistema: la istanza che ogni singolo momento del sistema possa essere generato dal suo principio fondamentale e sia esattamente prevedibile e calcolabile sulla base di questo principio.

È chiaro che non si può unire a questo principio di sistematizzazione il riconoscimento di un eventuale carattere « fattuale » di un contenuto: questo è in se stesso inderivabile dal principio della donazione di forma (*Formgebung*) e deve perciò essere assunto nella sua semplice fatticità. Ora, la grandiosità, la paradossalità e la tragicità della filosofia tedesca classica consiste nel fatto che essa, anziché far sparire ogni datità come non essente dietro la monumentale architettura delle forme razionali generate dall'intelletto (come accadeva ancora in Spinoza), comprende invece il carattere irrazionale della datità del contenuto del

[12] L'idea dell'« intelletto infinito », dell'intuizione intellettuale, ecc., serve *in parte* a risolvere questa difficoltà dal punto di vista gnoseologico. Ma che questo problema rimandi alla questione che stiamo per trattare è già stato chiaramente notato da Kant.

concetto, si attiene ad esso, sforzandosi tuttavia di andare al di là di questo accertamento e di superarlo verso la costruzione del sistema. Già da quanto sinora si è detto, dovrebbe comunque essere chiaro il senso che il problema della datità assume per il sistema del razionalismo: la datità non deve essere lasciata a se stessa, nel suo esserci (*Dasein*) e nel suo essere-così (*Sosein*), perché in tal caso la sua « accidentalità » continuerebbe ad essere insopprimibile. Essa deve essere rielaborata fino al punto da poter essere inclusa senza residui nel sistema razionale dei concetti dell'intelletto. A prima vista si direbbe che ci imbattiamo qui in un dilemma insolubile. Infatti, se il contenuto « irrazionale » si risolve senza residui nel sistema concettuale, quest'ultimo deve essere concluso e deve essere costruito in modo tale da poter essere applicato ad ogni cosa, come se non vi fosse alcuna irrazionalità del contenuto, della datità (o come se essa si presentasse, al massimo, come compito, nel senso a cui si è accennato); ed in tal caso il pensiero ricadrebbe al livello del razionalismo ingenuamente dogmatico, mentre la mera fatticità del contenuto irrazionale del concetto verrebbe considerata in qualche modo come non essente — una metafisica che può anche celarsi sotto la formula della « irrilevanza » in rapporto al conoscere degli elementi contenutistici. *Oppure* il pensiero è costretto a riconoscere che la datità, il contenuto, la materia *interviene in maniera decisiva* nella donazione di forma, nella struttura delle forme, nel rapporto delle forme tra loro, quindi *nella struttura del sistema stesso*,[13] ed allora si deve rinunciare al sistema come sistema: esso si riduce ad una registrazione il più possibile comprensiva, ad una descrizione il più possibile ordinata di contesti fattuali, la cui connessione non è più razionale, e dunque non è più sistematizzabile, benché le forme dei loro elementi siano razionali secondo l'intelletto.[14]

[13] Ciò trova la sua espressione più chiara e decisa ancora una volta in Lask. Cfr. *Logik der Philosophie*, pp. 60-62. Tuttavia neppure Lask trae tutte le conseguenze dalle sue asserzioni, ed in particolare quella dell'impossibilità di principio del sistema razionale.

[14] Si pensi, ad esempio, al metodo fenomenologico di Husserl, nel quale in ultima analisi l'intero campo della logica si trasforma in una « fatticità » di ordine superiore. Lo stesso Husserl definisce questo metodo come puramente descrittivo. Cfr. *Ideen zu einer reinen*

Sarebbe tuttavia superficiale restare prigionieri di questo astratto dilemma, ed in effetti la filosofia classica non è rimasta in sua balìa nemmeno per un istante. Spingendo alle sue estreme conseguenze l'opposizione logica tra forma e contenuto, nella quale si incontrano e si incrociano tutte le opposizioni che si trovano alla base della filosofia, essa ha cercato di dominarla sistematicamente pur mantenendola in quanto opposizione, ed ha potuto così andare al di là dei propri predecessori gettando le basi del metodo dialettico. L'insistenza con la quale essa cerca di erigere un sistema razionale nonostante il chiaro riconoscimento ed il mantenimento dell'irrazionalità del contenuto del concetto (della datità), era destinata ad operare nel senso di una relativizzazione dinamica di queste opposizioni. Anche in questo caso indubbiamente la matematica moderna ha precorso questo sviluppo come modello metodologico. I sistemi da essa influenzati (in particolare quello di Leibniz) comprendono l'irrazionalità del dato come un *compito*. In effetti, per il metodo matematico, se ci si imbatte in un contenuto irrazionale, questa irrazionalità rappresenta soltanto lo stimolo ad una ristrutturazione e ad una reinterpretazione di quel sistema di forme da cui sono stati generati i nessi anteriori in modo tale che il contenuto che appare a prima vista come « dato » si presenti ormai al tempo stesso come « generato », e la fatticità si risolva così in necessità. Per quanto questa concezione della realtà rappresenti un grande progresso di fronte al periodo dogmatico (il periodo della « matematica sacra »), tuttavia non bisogna dimenticare che il concetto di irrazionalità (e quello da esso mediato di fatticità, di essere) con cui ha a che fare il metodo matematico è già metodologicamente adeguato alle sue istanze metodologiche, è già omogeneo ad esse. Certo, anche qui sussiste l'irrazionalità posizionale del contenuto del concetto: ma in forza del metodo, del modo in cui è posta, essa tende fin dall'inizio ad una posizionalità che sia il più possibile pura, prestandosi così ad essere relativizzata.[15]

Phänomenologie, nel volume primo del suo « Jahrbuch », p. 113. [*Idee per una fenomenologia pura*, trad. it. a cura di E. Filippini, Torino, Einaudi, 1965].

[15] Questa tendenza di fondo della filosofia leibniziana riceve

Ma con ciò si è trovato il modello metodologico, e non il metodo stesso. È chiaro infatti che l'irrazionalità dell'essere (sia come totalità che come « ultimo » sostrato materiale delle forme), l'irrazionalità della materia è tuttavia distinta qualitativamente da quella della materia che, con Maimon, potremmo definire intelligibile. Ciò non poté certo impedire alla filosofia di tentare di dominare anche questa materia con le sue forme, seguendo come modello il metodo matematico della costruzione, della « generazione ». Ma non bisogna dimenticare che, in rapporto alla materia dell'essere la « generazione » ininterrotta del contenuto significa qualcosa di completamente diverso che per il mondo della matematica, che è costantemente fondato sulla costruzione: ed inoltre mentre la « generazione » significa qui soltanto *intelligibilità* dei fatti secondo l'intelletto, nel caso della matematica generazione e intelligibilità coincidono interamente. Tra tutti gli esponenti della filosofia classica, chi ha visto meglio ed ha formulato più chiaramente questo problema è stato Fichte nel suo periodo di mezzo. Si tratta, egli dice, della « proiezione assoluta di un oggetto, *del cui sorgere non si può rendere conto* e di conseguenza *tra la proiezione ed il proiettato vi è l'oscurità ed il vuoto*, cosa che io ho indicato forse un po' scolasticamente, ma in modo che credo efficace, con l'espressione « *projectio per hiatum irrationalem* ».[16]

Soltanto questa impostazione spiega perché le vie della filosofia moderna si siano divise, rendendo al tempo stesso comprensibili le epoche più importanti del suo sviluppo. Di fronte a questa teoria dell'irrazionalità vi è l'epoca del « dogmatismo » filosofico oppure — in termini storico-so-

forma matura nella filosofia di Maimon, come dissoluzione del problema della cosa in sé dell'« accidentalità intelligibile »; da ciò viene influenzato Fichte e, attraverso Fichte, lo sviluppo successivo. Il problema dell'irrazionalità nel caso della matematica trova una penetrante trattazione nel saggio di RICKERT, *Das Eine, die Einheit und das Eins*, « Logos », II, 1.

[16] *Wissenschaftslehre* (1804). *Werke*, Neue Ausgabe, IV, p. 288. Il corsivo è mio. Questo modo di impostare il problema resta più o meno chiaramente anche quello della filosofia « critica » successiva. Con particolare chiarezza in Windelband, quando definisce l'essere come « indipendenza del contenuto dalla forma ». A mio avviso, i suoi critici non hanno fatto altro che attenuare la sua paradossalità, ma non hanno per nulla risolto il problema presente in essa.

ciali — l'epoca nella quale il pensiero della classe borghese ha ingenuamente posto le forme di pensiero, le forme nelle quali essa doveva necessariamente pensare il mondo secondo il proprio essere sociale, sullo stesso piano della realtà e dell'essere. Il riconoscimento incondizionato di questo problema, la rinuncia al suo superamento, conduce direttamente alle varie forme della teoria della finzione: al rifiuto di ogni « metafisica » (nel senso di scienza dell'essere), a porre come scopo il compito di comprendere i fenomeni dei singoli campi parziali, precisamente ed esattamente rispondenti ad essi, senza nemmeno tentare di dominare unitariamente lo scibile nella sua interezza su questa base, anzi rifiutando questo tentativo come « non-scientifico ». Si tratta di una rinuncia che resta per lo più implicita e che solo in alcune correnti viene chiaramente espressa (Mach-Avenarius, Poincaré, Vaihinger, ecc.). Ma non si può dimenticare che, come abbiamo visto al termine della prima sezione, l'origine delle scienze particolari specializzate, nettamente separate le une dalle altre, completamente indipendenti sia dal punto di vista dell'oggetto che da quello del metodo, ha già il senso di un riconoscimento dell'insolubilità di questo problema: che ogni scienza particolare attinge la sua « esattezza » proprio da questa fonte. Essa lascia il sostrato materiale che in ultima analisi si trova al suo fondo nella sua intatta irrazionalità (« ingenerabilità », « datità »), così da poter operare senza impedimenti, in un mondo in se stesso concluso e reso metodologicamente puro, con categorie dell'intelletto applicabili senza problemi: anzi, queste categorie non vengono più applicate al sostrato realmente materiale (neppure a quello della stessa scienza particolare), ma ad una materia « intelligibile ». E la filosofia non interviene consapevolmente in quest'opera delle scienze particolari. Essa considera anzi questa sua rinuncia come un progresso critico. La sua funzione si limita così all'indagine delle condizioni formali di validità delle scienze particolari che essa lascia intatte, senza introdurre elementi di correzione. Ed il problema sul quale esse sorvolano, non può trovare una soluzione nella filosofia, non può neppure essere posto. E quando essa ritorna sulle premesse strutturali (*struktiv*) del rapporto tra forma e contenuto, trasforma il metodo « matematizzante » delle scienze

particolari in metodo della filosofia (scuola di Marburgo),[17] oppure mette in evidenza l'irrazionalità della materia, in senso logico, come fatto « ultimo » (Windelband, Rickert, Lask). Tuttavia, in entrambi i casi, non appena si intraprende il tentativo di una sistematizzazione, viene in primo piano nel problema della totalità la questione irrisolta dell'irrazionalità. L'orizzonte che racchiude l'intero qui creato e creabile è nel migliore dei casi la cultura (la cultura, cioè, della società borghese), intesa come qualcosa di inderivabile che deve semplicemente essere assunta, come « fatticità » nel senso della filosofia classica. [18]

Esaminare diffusamente le diverse forme di questa rinuncia ad afferrare la realtà come intero e come essere è cosa che esorbita dai limiti di questo lavoro. Qui importava soltanto mostrare il punto in cui nel pensiero della società borghese si è imposta sul terreno della filosofia la doppia tendenza che caratterizza il suo sviluppo: infatti, se da un lato la società borghese domina sempre più i momenti particolari della sua esistenza sociale sottomettendoli alle forme dei suoi bisogni, dall'altro — ed anche qui in misura crescente, essa perde la possibilità di arrivare a dominare con il pensiero la società come totalità e quindi anche la destinazione a dirigerla. La filosofia classica tedesca segna un particolare momento di transizione in questo sviluppo; essa sorge ad un grado dello sviluppo della classe nel quale questo processo è tanto avanzato da consentire la presa di coscienza di questi problemi in quanto tali; ma al tempo stesso, essa sorge in un *milieu* nel quale essi possono arrivare alla coscienza soltanto come problemi puramente intellettuali, puramente filosofici. Se da un lato ciò preclude indubbiamente

[17] Non può trovare posto qui la critica delle singole correnti filosofiche. Come esempio della giustezza di questo abbozzo, citerò soltanto il ricadere in posizioni giusnaturalistiche (metodologicamente precritiche), che si può notare — non tanto nella terminologia, quanto nella sostanza — in Cohen e in Stammler, che è molto vicino alla scuola di Marburgo.

[18] Questa situazione viene illustrata proprio dal carattere puramente formale che Rickert, uno degli esponenti più coerenti di questo indirizzo, attribuisce ai valori culturali che fondano metodologicamente le scienze dello spirito. Si veda in proposito la terza sezione di questo saggio.

di scorgere i problemi concreti della situazione storica e di scoprire la via per uscirne, dall'altro fa sì che la filosofia classica possa ancora una volta svolgere con la massima radicalità e coerenza i più profondi ed ultimi problemi dello sviluppo sociale borghese, in quanto problemi filosofici; portare a termine lo sviluppo della classe sul piano del pensiero, spingendo alle loro punte più estreme — su questo stesso piano — tutti i paradossi della sua situazione, e cogliere, almeno come problema, il punto in cui appare metodologicamente necessario l'oltrepassamento di questo stadio di sviluppo storico dell'umanità.

2.

Certamente, questa riduzione del problema alla pura sfera del pensiero, alla quale la filosofia classica deve la sua ricchezza, la sua profondità ed audacia, la sua fecondità per il futuro del pensiero, rappresenta contemporaneamente — ed in questa stessa sfera — un limite invalicabile. Voglio dire che, nei confronti di certe sue premesse, la filosofia classica, che pure ha inesorabilmente distrutto tutte le illusioni metafisiche delle epoche passate, dovette procedere in modo non meno acritico, non meno dogmatico e metafisico delle filosofie precedenti. Noi abbiamo già richiamato l'attenzione, anche se con pochi cenni, su questo punto: è una tesi dogmatica ritenere che l'unico modo possibile (a « noi » possibile, a voler essere ipercritici) di apprendere la realtà, in contrasto con la datità a « noi » estranea dei fatti, sia quello di una conoscenza razional-formalistica. Come abbiamo visto, la grandiosa concezione secondo la quale il pensiero può comprendere solo ciò che esso stesso ha generato, nello sforzo di dominare la totalità del mondo come risultato di un'autoproduzione, urta contro l'insuperabile barriera della datità, della cosa in sé. Se non si voleva rinunciare alla comprensione dell'intero, si doveva percorrere la via dall'interno. Si doveva cercare di scoprire quel soggetto del pensiero, la

cui esistenza potesse essere intesa come prodotto — senza uno *hiatus irrationalis*, senza la cosa in sé nella sua trascendenza. A questo proposito, il dogmatismo di cui abbiamo parlato ha avuto nello stesso tempo una funzione orientativa ed una funzione fuorviante. Una funzione orientativa, perché il pensiero viene così spinto al di là della semplice assunzione della realtà già data, al di là della mera riflessione sulle condizioni della sua pensabilità e viene orientato verso l'oltrepassamento della *mera contemplazione*, del *mero* intuire. Una funzione fuorviante perché lo stesso dogmatismo non ha permesso di scoprire il principio veramente antitetico, capace di superare realmente la contemplazione: il principio della *praticità*. E ben presto, nelle pagine seguenti, apparirà chiaro che proprio *per questo motivo* in questo modo di porre il problema la datità riemerge di continuo nella sua insuperata irrazionalità.

Nel suo ultimo capolavoro di logica, Fichte formula la situazione da cui si deve prendere le mosse in filosofia, come segue: « Noi abbiamo compreso come necessario l'intero sapere fattuale, nella sua forma, sino allo " *è* ", purché si ammetta che vi sia un fenomeno che può restare appunto l'assoluto presupposto per il pensiero e che il dubbio su di esso possa essere sciolto soltanto dall'intuizione fattuale, e da null'altro. Con la sola differenza che per una parte del fatto, per l'egoità, noi comprendiamo la legge determinata e qualitativa nel suo contenuto, ma per il contenuto *fattuale* di questa *intuizione di sé* comprendiamo appunto soltanto che ce ne deve essere uno, ma non abbiamo alcuna legge che spieghi perché si tratti proprio di questo; ma comprendiamo anche chiaramente che una legge di questo genere non può neppure esserci, che perciò proprio questa mancanza di una legge è la legge qualitativa di questa determinatezza. Ora, se chiamiamo *a priori* il necessario, comprendiamo come *a priori* in questo senso l'intera fattualità, la stessa empiria, in quanto la abbiamo dedotta come indeducibile ».[19] Per il nostro problema, è importante che il soggetto del conoscere, l'egoità

[19] *Transzendentale Logik*, XXII, Prefazione, *Werke*, VI, p. 335. Facciamo espressamente notare a quei lettori che non abbiano esperienza della terminologia della filosofia classica, che il concetto fichtiano di *egoità* non ha nulla a che fare con l'io empirico.

debba essere intesa come nota nel suo contenuto, e di conseguenza come punto di avvio e come indice metodologico. Nasce così nella filosofia, restando su un terreno del tutto generale, la tendenza a spingersi sino al punto di concepire il soggetto in modo tale che esso possa essere pensato come « generatore » della totalità dei contenuti. E nasce anche l'esigenza — per restare ancora su un terreno generale, puramente programmatico — di riscoprire e portare alla luce un livello dell'oggettualità, un livello dell'operare posizionale degli oggetti, nel quale venga soppressa la dualità di soggetto ed oggetto (di cui la dualità di pensiero ed essere è soltanto un caso particolare), — nel quale dunque il soggetto e l'oggetto arrivino a coincidere, siano identici. Ovviamente, i grandi esponenti della filosofia classica erano troppo penetranti, avevano troppo senso critico per trascurare la dualità di soggetto ed oggetto nell'empiria; anzi, essi hanno scorto in questa scissione la struttura fondamentale dell'oggettualità empirica. L'esigenza, il programma tendeva piuttosto a ritrovare quel punto di unità per rendere comprensibile, dedurre e « generare », a partire da esso, questa dualità di soggetto ed oggetto nell'empiria, quindi la forma di oggettualità dell'empiria. In contrasto con l'assunzione dogmatica di una realtà puramente data ed estranea al soggetto, nasce l'esigenza di concepire, a partire dall'identico soggetto-oggetto, ogni datità come suo prodotto, ogni dualità come caso speciale derivato da questa unità originaria.

Quest'unità è tuttavia *attività*. Dopo che Kant ha cercato di mostrare nella *Critica della ragion pratica*, che è stata erroneamente contrapposta alla *Critica della ragion pura* e spesso anche fraintesa dal punto di vista metodologico, che sul piano pratico possono essere risolti quei limiti che su quello teoretico (contemplativo) sono invece invalicabili, Fichte pone metodologicamente al centro dell'unificazione filosofica la praticità, l'agire, l'attività: « Non è perciò affatto irrilevante — egli dice — come sembra ad alcuni, che la filosofia prenda le mosse da un fatto (*Tatsache*) o da un atto (*Tathandlung*) (cioè da una pura attività che non presuppone alcun oggetto, ma lo produce da se stessa, e dove di conseguenza l'*agire* si trasforma immediatamente in *atto*). Se prende le mosse dal fatto, essa si dispone nel mondo dell'essere

e della finitezza, e le sarà difficile trovare in esso una via verso l'infinito ed il sovrasensibile; ma se essa prende le mosse dall'atto, si trova proprio nel punto di congiunzione tra i due mondi, e a partire dal quale questi possono essere abbracciati con un solo sguardo ».[20]

Si tratta quindi di portare alla luce il soggetto dell'«atto» (*Tathandlung*) e, prendendo le mosse dall'identità con il suo oggetto, comprendere tutte le forme che presentano la dualità soggetto-oggetto come da essa derivate, come suo prodotto. Tuttavia si rinnova qui, ad un livello filosoficamente più alto, l'insolubilità della problematica nella filosofia classica tedesca. Nel momento in cui emerge la questione dell'*essenza concreta* di questo soggetto-oggetto identico, il pensiero è posto di fronte al seguente dilemma: da un lato, si può trovare concretamente e realmente questa struttura della coscienza, questo suo rapporto con l'oggetto, solo nell'operare etico, nel riferirsi a se stesso del soggetto individuale eticamente attivo, dall'altro, l'invalicabile dualità tra la forma che si genera da sé, ma che è rivolta puramente verso l'interno (la forma della massima etica in Kant) e la realtà estranea all'intelletto ed ai sensi, la datità, l'empiria, si presenta alla coscienza etica dell'individuo attivo con un'acutezza anche maggiore che al soggetto contemplativo della conoscenza.

Come è noto, Kant si è arrestato criticamente al piano dell'interpretazione filosofica delle situazioni etiche nella coscienza individuale. Perciò, in primo luogo, queste situazioni si sono trasformate in una mera fatticità che, una volta scoperta, non può più essere pensata come « generata ».[21] Ed in secondo luogo si accresce così l'« accidentalità intelligibile » del « mondo esterno », sottoposto alle leggi di natura. Il dilemma tra libertà e necessità, tra volontarismo e fatalismo, anziché essere risolto realmente e concretamente,

[20] Seconda introduzione alla *Wissenschaftslehre*, *Werke*, III, p. 52. Il variare della terminologia fichtiana da un'opera all'altra non deve nascondere il fatto che si tratta sempre *in concreto* dello stesso *problema*.

[21] Cfr. *Kritik der praktischen Vernunft*, « Philosophische Bibliothek », p. 72 [*Critica della ragion pratica*, trad. it. F. Capra, Bari, Laterza, 1955].

si sposta soltanto su una via metodologicamente secondaria: si mantiene cioè per il « mondo esterno », per la natura[22] una necessità che non conosce cedimenti, mentre la libertà, l'autonomia che deve essere fondata dalla scoperta della sfera etica, si riduce ad *un punto di vista per la valutazione* dei fatti interiori, che in tutte le loro premesse e conseguenze, anche in rapporto agli elementi psicologici da cui sono costituiti, sono interamente sottomessi al meccanismo fatalistico della necessità oggettiva.[23] In terzo luogo, non solo non si dissolve la scissione tra fenomeno ed essenza (che in Kant coincide con quella tra necessità e libertà), in modo da contribuire, con questa riunificazione, a fondare l'unità del mondo, ma essa penetra nel soggetto stesso: anche il soggetto si scinde in fenomeno e noumeno e la sua più interna struttura è raggiunta dalla frattura irrisolta, insolubile e resa eterna in questa sua insolubilità, tra necessità e libertà. In quarto luogo, ed in conseguenza di ciò, l'etica così fondata diventa *puramente formale, priva di contenuti.* Poiché tutti i contenuti che ci sono dati appartengono al mondo della natura, e sono perciò incondizionatamente sottoposti alle leggi oggettive del mondo fenomenico, la validità delle norme pratiche può riferirsi soltanto alle forme dell'agire interno in generale. Nel momento in cui quest'etica intraprende il tentativo di concretizzarsi, cioè di mettere la propria validità alla prova dei singoli problemi concreti, essa è costretta a prendere a prestito le determinazioni contenutistiche di queste azioni singole dal mondo dei fenomeni, dai sistemi concettuali che elaborano i fenomeni e che rilevano la loro « accidentalità ». Il principio della generazione fallisce nel momento in cui dovrebbe generare il primo contenuto concreto. Ed a questo tentativo l'etica di Kant non può affatto sottrarsi. Certo, essa cerca — almeno negativamente — di scoprire nel principio della non-contradditorietà quel principio formale che sia al tempo stesso capace di determinare e di generare i contenuti. Ogni azione che contraddice le norme etiche nasconderebbe in sé un'autocontraddizione, ad esempio apparterrebbe all'essenza del deposito il suo non

[22] « Ora, la natura nel senso più generale è l'esistenza delle cose sotto leggi », *ivi*, p. 57 [trad. it. p. 53].
[23] *Ivi*, pp. 125-126.

essere appropriabile, ecc. Ma già Hegel ha chiesto con pieno diritto: « Se non ci fosse alcun deposito, dove sarebbe la contraddizione? Il fatto che non ci sia un deposito contraddirà altre determinazioni necessarie; così come il fatto che un deposito sia possibile sarà connesso con altre determinazioni necessarie e sarà perciò esso stesso necessario. Ma non ci si deve appellare ad altri scopi e motivi materiali, ma la forma immediata del concetto dovrà decidere se è vera la prima o la seconda ipotesi. Ma in rapporto alla forma, una delle due opposte determinazioni equivale all'altra; ognuna può essere compresa come qualità, e questa comprensione può essere espressa come legge ».[24]

L'impostazione etica di Kant riconduce così al problema *metodologico*, anche in questo caso insuperato, della cosa in sé. Già in precedenza abbiamo definito l'aspetto filosoficamente significativo, l'aspetto metodologico di questo problema come problema del rapporto tra forma e contenuto, dell'irrazionalità della materia, dell'impossibilità di dissolvere il fattuale. L'etica formale kantiana, modellata sulla coscienza individuale, è certamente in grado di aprire una prospettiva metafisica per la soluzione del problema della cosa in sé, in quanto tutti i concetti distrutti dalla dialettica trascendentale di un mondo concepito come totalità si presentano all'orizzonte nella forma di postulati della ragione pratica, e tuttavia, dal punto di vista metodologico, il tentativo di soluzione pratica soggettiva non riesce a liberarsi da quei vincoli nei quali è stata costretta anche l'impostazione contemplativa oggettiva della critica della ragione.

Si chiarisce qui un nuovo ed importante rapporto strutturale (*struktiv*) di questo complesso problematico: per dissolvere l'irrazionalità nella questione della cosa in sé, non basta tentare di andare al di là dell'atteggiamento contemplativo; impostando il problema in modo più concreto, si

[24] *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, *Werke*, I, pp. 352-353. Cfr. *ivi*, p. 351. « Infatti essa è l'assoluta astrazione da ogni materia della volontà; da un contenuto viene posta una eteronomia dell'arbitrio ». Oppure, ancora più chiaramente nella *Fenomenologia*: « Infatti, il dovere puro è... semplicemente indifferente rispetto ad ogni contenuto e sopporta qualsiasi contenuto ». *Werke*, II, p. 485.

vede invece che l'essenza della praticità consiste nella soppressione dell'*indifferenza della forma rispetto al contenuto*, nella quale si riflette metodologicamente la questione della cosa in sé. Si scopre dunque realmente la praticità come principio della filosofia, solo quando si indica al tempo stesso un concetto di forma, che non implica più — come base e presupposto della propria validità — questa purezza da ogni determinatezza contenutistica, questa razionalità pura. Il principio della praticità come principio della modificazione della realtà deve perciò essere predisposto al sostrato concreto e materiale dell'agire, per poter influire su di esso nel momento in cui diventa operante.

Soltanto questa impostazione fa sì che si possa chiaramente distinguere dalla praxis il comportamento teoretico-contemplativo, intuitivo, ed essa sola riesce a spiegare come mai questi due modi di comportamento entrino in relazione fra loro ed in che modo si potrebbe tentare di risolvere le antinomie della contemplazione con l'ausilio del principio pratico. Di fatto, teoria e praxis si riferiscono ai medesimi oggetti, mentre ogni oggetto è dato come un complesso immediatamente inscindibile di forma e contenuto. Tuttavia, nel caso della praxis, il diverso atteggiamento soggettivo determina un essere rivolto alla peculiarità qualitativa, alla sfera contenutistica, al sostrato materiale dell'oggetto in questione. Come finora abbiamo cercato di mostrare, la contemplazione teoretica conduce proprio ad evitare questo momento: la purificazione teoretica, il dominio teoretico dell'oggetto culmina infatti in una crescente estrapolazione degli elementi formali, liberati da ogni carattere contenutico (da ogni « fatticità accidentale »). Finché il pensiero procede « ingenuamente », cioè finché non riflette su questa sua funzione, credendo di poter ottenere i contenuti dalle forme stesse ed attribuendo così ad esse funzioni di un'attività di carattere metafisico oppure, in modo non meno metafisico, concepisce come non essente il materiale estraneo alle forme, questo problema non emerge. La praxis si presenta senz'altro subordinata alla teoria, alla contemplazione.[25]

[25] Ciò è del tutto chiaro nel caso dei greci. Eppure questa struttura è presente anche nei grandi sistemi dell'èra moderna ai suoi inizi, anzitutto in Spinoza.

Tuttavia, nel momento in cui questa situazione, il legame indissolubile tra il comportamento soggettivo contemplativo ed il carattere formale puro dell'oggetto della conoscenza diventa cosciente, si deve rinunciare a risolvere il problema dell'irrazionalità (la questione del contenuto, della datità, ecc.) oppure ricercare questa soluzione in direzione della praxis.

Ancora una volta questa tendenza trova la sua più chiara formulazione in Kant. Se per Kant « *essere*, manifestamente, non è un predicato reale, cioè un concetto di qualche cosa che si possa aggiungere al concetto di una cosa », egli esprime con ciò con estrema incisività questa tendenza con tutte le sue conseguenze, al punto da essere costretto a presentare la dialettica dei concetti in movimento come unica alternativa alla sua struttura concettuale. « Perché altrimenti non esisterebbe appunto la stessa cosa, ma potrebbe esistere di più di quel che avevo pensato nel concetto, e non potrei dire che esiste precisamente l'oggetto del mio concetto ».[26] Che qui Kant descriva, sia pure negativamente e con le distorsioni che derivano dal punto di vista della pura contemplazione, la struttura della praxis come superamento delle antinomie del concetto dell'essere, è sfuggito sia a lui stesso che ai critici di questa sua discussione della prova ontologica. Fino a che punto la sua etica, nonostante gli sforzi in senso opposto, riconduca entro i limiti della contemplazione astraente, lo abbiamo mostrato or ora. Nella sua critica a questo passo, Hegel mette in luce la base metodologica di questa teoria. « Per questo contenuto, considerato come isolato, è di fatto indifferente essere o non essere: in esso non si trova alcuna differenza tra essere e non essere; questa differenza in genere non lo tocca affatto... In termini più generali: le astrazioni dell'essere e del non essere cessano entrambe di essere astrazioni, nella misura in cui ricevono un contenuto determinato; l'essere è allora realtà... »[27]: la determinazione che Kant fissa qui per la conoscenza, si rivela cioè come descrizione di quella struttura del conoscere che tratta le « leggi pure » metodologicamente isolate, in un *milieu* meto-

[26] *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 427-473 [trad. it. II, p. 485].
[27] *Werke*, III, pp. 78 sgg.

dologicamente isolato e reso omogeneo. (Nell'ipotesi fisica dell'oscillazione dell'etere, ad esempio, l'« essere » dell'etere in realtà non aggiunge nulla di nuovo al suo concetto). Tuttavia, nel momento in cui l'oggetto viene inteso come parte di una totalità concreta, nel momento in cui si chiarisce che accanto al concetto formale di essere, concettualmente delimitato, di questa contemplazione pura, sono pensabili, anzi necessari per il pensiero ulteriori livelli della realtà (esserci, esistenza, realtà, ecc., in Hegel), crolla la dimostrazione di Kant: essa non è altro che la definizione limite del pensiero puramente formale. Del resto, anche Marx nella sua dissertazione dottorale, ha ricondotto con maggior concretezza e coerenza di Hegel la questione dell'essere e dei suoi diversi livelli di significato sul campo della realtà storica, della praxis concreta. « Non ha dominato l'antico Moloch? Non è stato l'Apollo delfico una potenza reale nella vita dei Greci? Qui non significa nulla neanche la critica di Kant ».[28] Purtroppo quest'idea di Marx non è stata sviluppata nelle sue conseguenze logiche, mentre il *metodo* delle opere mature continua ancora ad operare con questi concetti di essere che hanno gradi diversi in rapporto alla praxis.

Ora, quanto più cosciente diventa questa tendenza kantiana, tanto più inevitabile diventa questo dilemma. Infatti, il concetto formale dell'oggetto della conoscenza, estrapolato nella sua purezza, la connessione matematica, la necessità della legge naturale come ideale conoscitivo, trasformano sempre più la conoscenza in una contemplazione metodologicamente cosciente di quelle connessioni formali pure, di quelle « leggi » che si realizzano nella realtà oggettiva *senza l'intervento del soggetto*. Con ciò, il tentativo di mettere da parte tutti gli elementi contenutistico-irrazionali, si orienta verso l'oggetto, ma in misura sempre più netta anche verso il soggetto. La chiarificazione critica della contemplazione è sempre più decisamente mossa dalla preoccupazione di escludere senza residui dal proprio atteggiamento ogni momento soggettivo irrazionale, ogni elemento antropomorfico,

[28] *Nachlass*, I, p. 117 [K. MARX, *Dissertazione dottorale*, trad. it. in A. SABETTI, *Sulla fondazione del materialismo storico*, Appendice, Firenze, La Nuova Italia, 1962, p. 415].

di separare sempre più nettamente il soggetto della conoscenza dall'« uomo » trasformandolo in un soggetto puro, puramente formale.

Sembra che questa definizione della contemplazione contraddica quanto abbiamo detto in precedenza sul problema della conoscenza che abbiamo presentato come problema della conoscenza di ciò che è prodotto da « noi ». In effetti, questa contraddizione sussiste. Tuttavia, essa è in grado di illuminare più da vicino la difficoltà della questione e le vie possibili per risolverla. Infatti, la contraddizione non risiede nell'incapacità dei filosofi di esporre in modo univoco i dati di fatto che essi si trovano di fronte: essa è piuttosto soltanto l'espressione sul piano del pensiero della stessa situazione oggettiva che essi hanno il compito di comprendere. Voglio dire che la contraddizione qui emergente tra soggettività ed oggettività nei moderni sistemi formali razionalistici, i grovigli problematici e gli equivoci che si celano nei loro concetti di soggetto e di oggetto, il contrasto tra la loro essenza di sistemi da noi « prodotti » e la necessità fatalistica estranea e lontana dall'uomo, tutto ciò non è altro che la formulazione sul terreno logico-metodologico dello stato della società moderna: uno stato nel quale gli uomini, da un lato, infrangono sempre più i legami puramente « naturali », i vincoli irrazionali e fattuali, staccandosi da essi e lasciandoli alle proprie spalle, dall'altro, e nello stesso tempo, erigono intorno a sé, in questa realtà che si « autocrea » ed « autogenera », una sorta di seconda natura, il cui decorso si contrappone ad essi con lo stesso inesorabile carattere di legge con il quale si contrapponevano in precedenza i poteri irrazionali della natura (o più precisamente, quei rapporti sociali che si presentavano in questa forma). « Il loro proprio movimento sociale — dice Marx — possiede per essi la forma di un movimento di cose, sotto il cui controllo essi si trovano, anziché esercitare su di esse il loro controllo ».

Di qui deriva in primo luogo che questa inesorabilità dei poteri non dominati riceve un accento del tutto nuovo. Essa era in precedenza il cieco potere di un fatto in ultima analisi irrazionale: il punto in cui cessa la possibilità della facoltà umana della conoscenza in generale e comincia invece l'as-

soluta trascendenza, il regno della fede, ecc.[29] Ora invece essa appare come conseguenza necessaria di sistemi di leggi conosciuti, conoscibili e razionali, come una necessità che — come viene chiaramente riconosciuto dalla filosofia critica a differenza dal dogmatismo anteriore — non può essere compresa nel suo fondamento ultimo e nella sua totalità comprensiva: e tuttavia le parti di questa totalità, cioè l'ambito determinato entro il quale gli uomini conducono la propria vita, vengono sempre più penetrate, calcolate e previste. Non è affatto casuale che fin dall'inizio del moderno sviluppo filosofico la « matematica universale » si presenti come ideale della conoscenza: come tentativo di creare un sistema relazionale capace di abbracciare le possibilità formali, tutte le proporzioni e le relazioni di un'esistenza razionalizzata, con il cui aiuto ogni manifestazione possa essere oggetto di calcolo esatto, indipendentemente dalle differenze di natura concretamente materiale.[30]

La contraddizione precedentemente indicata si presenta chiaramente alla luce del giorno in questa formulazione così netta, e perciò tanto più caratteristica, dell'ideale moderno della conoscenza. Infatti, questo calcolo universale può fondarsi unicamente sulla certezza che la realtà può cadere effettivamente sotto il nostro dominio solo nella misura in cui viene racchiusa in questa rete di concetti. D'altro lato, anche presupponendo che questa matematica universale sia stata completamente realizzata e non presenti lacune, questo « dominio » della realtà potrebbe consistere soltanto nel con-

[29] Da questa base d'essere diventa comprensibile il punto di partenza del pensiero negli stati « naturali », che è così estraneo al pensiero moderno, ad esempio il « *credo ut intelligam* » di Anselmo di Canterbury, oppure quello del pensiero indiano (di Atman si dice che « viene compreso soltanto da chi egli sceglie »). La scepsi metodica di Descartes come punto di partenza del pensiero *esatto* è soltanto la formulazione più incisiva di questa contrapposizione coscientemente sentita all'inizio dell'età moderna. Essa si ripresenta — da Galilei a Bacone — in tutti i pensatori più eminenti.

[30] Sulla storia di questa « matematica universale », cfr. CASSIRER, *op. cit.*, I, p. 446, p. 563; II, p. 138, pp. 156 sgg. Sul legame tra questa matematizzazione della realtà con la « praxis » borghese del calcolo dei risultati che è lecito attendersi dall'operare delle « leggi », cfr. LANGE, *Geschichte des Materialismus*, Reclam, I, pp. 321-332, [su Hobbes, Descartes, Bacone, ecc.].

templare nella loro positività e correttezza i risultati ottenuti necessariamente e senza alcun nostro intervento per mezzo di un astratto calcolo combinatorio di queste relazioni e proporzioni. Non c'è dubbio che questa contemplazione arriva quasi a coincidere con l'ideale conoscitivo generale della filosofia (Grecia, India). Il carattere peculiare della filosofia moderna risulta veramente chiaro soltanto se si considera criticamente la condizione di eseguibilità di questa combinatoria universale. Infatti, solo mediante la scoperta dell'« accidentalità intelligibile » di queste leggi, sorge la possibilità di un « libero » movimento all'interno del « campo d'azione » di tali leggi che si intersecano o che non sono completamente conosciute. Ora, è necessario rendersi conto che, nel senso precedentemente indicato dell'agire come modificazione della realtà, come essere rivolto a ciò che è qualitativamente essenziale, sostrato materiale dell'azione, quest'atteggiamento è molto più contemplativo di quello richiesto, ad esempio, dall'ideale conoscitivo della filosofia greca.[31] Infatti, questo « agire » consiste in questo: si afferranno calcolisticamente, si calcolano in anticipo, nella misura del possibile, i probabili effetti che quelle leggi possono produrre, ed il soggetto dell'« agire » assume quindi una posizione nella quale questi effetti possano offrire le occasioni ottimali per i suoi scopi. È dunque chiaro che la possibilità di una simile previsione è tanto maggiore quanto più la realtà è razionalizzata, quanto più ognuno dei suoi fenomeni può essere inteso come nel sistema di queste leggi. D'altro lato è altrettanto chiaro che quanto più la realtà ed il comportamento del soggetto « attivo » si approssimano a questo modello, tanto più il soggetto si trasforma in un semplice organo capace di afferrare le occasioni fornite da leggi conosciute e la sua « attività » si riduce sempre più all'assunzione di una prospettiva nella quale queste occasioni di realizzano, spontaneamente e senza il suo intervento, secondo le sue intenzioni ed i suoi inte-

[31] Infatti, la teoria platonica delle idee resta indissolubilmente legata — anche se si tratterà di accertare a quale diritto — sia alla totalità come all'esistenza qualitativa del dato. La contemplazione significa almeno una rottura dei vincoli che tengono l'anima prigioniera dell'empiria. È piuttosto l'idea storica dell'ataraxia che mostra questa contemplazione in tutta la sua purezza, naturalmente senza che essa sia collegata da un'« attività » febbrile ed ininterrotta.

ressi. Il comportamento del soggetto diventa puramente contemplativo, in senso filosofico.

Tuttavia appare qui, in secondo luogo, che tutti i rapporti umani debbono con ciò essere portati sul piano delle leggi di natura intese in questo modo. In queste pagine si è più volte sottolineato che la natura è una categoria sociale. Certamente, all'uomo moderno, che prende le mosse immediatamente dalle forme ideologiche già definite e dai loro effetti che egli trova di fronte a sé e che influiscono sul suo intero sviluppo spirituale, sembra che, stando ad una concezione analoga a quella accennata, non si farebbe altro che applicare alla società le strutture concettuali ottenute nelle scienze naturali. Già Hegel, nella sua prima polemica contro Fichte, dice che lo Stato fichtiano è « una macchina », il cui sostrato è « una pluralità atomistica... ed i suoi elementi... sono un insieme di punti... Quest'assoluta sostanzialità dei punti fonda nella filosofia pratica un sistema atomistico, nel quale, come nell'atomismo della natura, un intelletto estraneo agli atomi diventa legge ».[32] Che questo genere di descrizioni della società moderna e dei tentativi di dominarla con il pensiero si ripresenti di continuo nel corso dello sviluppo successivo, è cosa troppo nota perché debba essere qui documentata mediante esempi. Ma ancora più importante è che non sia mancata neppure l'idea di un rapporto inverso. Dopo che già Hegel si è chiaramente reso conto del carattere di lotta che le « leggi naturali » hanno per la borghesia,[33] Marx fa notare che « Descartes, nella sua definizione degli animali come macchine pure e semplici, vede con gli occhi del periodo manifatturiero, ben diversi da quelli del medioevo, quando l'animale era considerato un aiuto per l'uomo ».[34] Ed a questo proposito egli dà alcune indicazioni

[32] *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System*, *Werke*, I, p. 242. Che ogni simile teoria « atomistica » della società rappresenti soltanto il suo riflesso ideologico dal punto di vista borghese, è già stato chiaramente dimostrato da Marx a proposito di Bruno Bauer. *Nachlass*, II, p. 217. Questa constatazione non toglie tuttavia l'« oggettività » di queste concezioni: esse sono appunto le forme necessarie nelle quali l'uomo reificato ha coscienza del proprio atteggiamento verso la società.

[33] *Werke*, IX, p. 528.

[34] *Kapital*, I, p. 354 [trad. it. I, 2, p. 92].

sulla storia ideale di queste interdipendenze. Ancora più nettamente e con un carattere di principio, questa connessione si ritrova in Tönnies: « La ragione *scientifica* è la ragione astratta considerata da un particolare punto di vista, ed il suo soggetto è l'uomo che conosce relazioni oggettive, cioè l'uomo che pensa per concetti. Di conseguenza i concetti scientifici che per il modo in cui di solito hanno origine e per la loro struttura cosale, sono giudizi attraverso i quali vengono dati dei nomi ai complessi di sensazione, si comportano all'interno della scienza come merci all'interno della società. Essi confluiscono nel sistema come merci sul mercato. Il concetto scientifico supremo che non contiene più il nome di qualche cosa di reale è uguale al denaro. Ad es., il concetto di atomo o quello di energia ».[35] Non può certo essere nostro compito esaminare più da vicino la priorità concettuale o la successione storico-causale tra la legalità naturale ed il capitalismo (anche se l'autore di queste righe non ha difficoltà ad ammettere che, a suo avviso, la priorità spetta allo sviluppo economico capitalistico). Ciò che importa è comprendere chiaramente che, da un lato, tutti i rapporti umani (come oggetti dell'agire sociale) ricevono in misura crescente le forme di oggettualità degli elementi astratti della costruzione concettuale scientifico-naturale, dei sostrati astratti delle leggi naturali, e che, d'altro lato, il soggetto di questo « agire » assume sempre più l'atteggiamento del puro osservatore di questi processi resi artificialmente astratti, dell'esperimentatore, ecc.

Ci sia lecito indugiare brevemente — in forma di digressione — sulle osservazioni di Friedrich Engels sul problema della cosa in sé, poiché, pur non riferendosi direttamente al nostro problema, esse hanno esercitato un'ampia influenza tra i marxisti a proposito dell'interpretazione di questo concetto e se quindi si trascura di mettere le cose al loro posto si rischia di lasciar sussistere degli equivoci. Dice Engels: « La più decisiva confutazione di questa stramberia filosofica, come di ogni altra, è la praxis, cioè l'esperimento e l'indu-

[35] *Gemeinschaft und Gesellschaft*, III ed., p. 38.

stria. Se possiamo dimostrare la correttezza del nostro modo di intendere un evento naturale, ricreandolo, riproducendo a partire dalle sue condizioni e per di più rendendolo utilizzabile ai nostri scopi, in questo modo la si è fatta finita con l'inafferrabile " cosa in sé " di Kant. Le sostanze chimiche che si formano negli organismi vegetali ed animali sono restate " cose in sé " fino al momento in cui la chimica organica non ha cominciato a prepararle l'una dopo l'altra; la " cosa in sé " divenne così una cosa per noi, come la sostanza colorante della robbia, l'alizarina, che noi non ricaviamo più dalle radici di robbia cresciuta nei campi, ma che produciamo più semplicemente e più a buon mercato dal catrame ».[36] È anzitutto necessario correggere un'imprecisione terminologica quasi inconcepibile in un conoscitore di Hegel come era Engels. Per Hegel, l'« in sé » ed il « per noi » non sono affatto contrapposti: essi sono invece *correlati necessari*. Che qualcosa sia dato soltanto « in sé » significa per Hegel che essa è data soltanto « per noi ». Al « per noi o in sé »[37] si contrappone invece il « per sé », quel modo di essere posto, in cui l'essere pensato dell'oggetto significa al tempo stesso coscienza che l'oggetto ha di se stesso.[38] Ma significa fraintendere interamente la teoria kantiana della conoscenza ritenere che il problema della cosa in sé rappresenti un limite della possibilità di estendere concretamente le nostre conoscenze. All'opposto. Kant, che dal punto di vista metodologico prendeva le mosse proprio dalla scienza della natura più avanzata del suo tempo, dall'astronomia di Newton, e che su di essa e sulle sue possibilità di sviluppo aveva modellato la propria teoria della conoscenza, ammette dunque necessariamente l'illimitata estendibilità di questo metodo. La sua *Critica* si riferisce dunque soltanto al fatto che anche una conoscenza completa di tutti i fenomeni resta appunto solo una conoscenza di fenomeni (contrapposti alle

[36] *Feuerbach*, p. 16 [trad. it. pp. 20-21].

[37] Ad es. *Phänomenologie*, Prefazione, Werke, II, p. 20; ed anche, *ivi*, pp. 67-68; p. 451, ecc.

[38] Marx si serve di questa terminologia nell'importante passo della *Miseria della filosofia* (p. 162) sul proletariato, che abbiamo spesso citato anche in queste pagine. Sull'intera questione, cfr. i passi relativi della *Logica*, in particolare III, pp. 127 sgg., e IV, p. 120 sgg. e la critica a Kant nei passi più diversi.

cose in sé); che anche la conoscenza completa dei fenomeni non può in nessun caso superare i *limiti strutturali* (*struktiv*) di una conoscenza di questo genere — quindi, secondo la nostra formulazione, le antinomie della totalità e dei contenuti. Quanto al problema dell'agnosticismo, del rapporto con Hume (ed anche con Berkeley, a cui propriamente Kant si rivolge pur senza esplicitamente nominarlo), si tratta di questioni che Kant stesso dibatte fino in fondo con sufficiente chiarezza nel paragrafo sulla « Confutazione dell'idealismo ».[39] Il profondo fraintendimento di Engels consiste nel fatto che egli considera come praxis — in senso dialettico-filosofico — il comportamento caratteristico nell'industria e nell'esperimento. Ma proprio l'esperimento implica un comportamento per eccellenza contemplativo. Lo sperimentatore crea un ambiente artificiale, astratto, per poter *osservare* liberamente le leggi nel loro operare indisturbato, dopo aver escluso, sia dalla parte del soggetto che da quella dell'oggetto, tutti quegli elementi irrazionali che potrebbero avere una funzione frenante. Egli cerca di ridurre il sostrato materiale della sua osservazione — nella misura del possibile — a ciò che viene « generato » in modo puramente razionale, alla « materia intelligibile » della matematica. E quando Engels, a proposito dell'industria, dice che ciò che è così « generato » viene reso utilizzabile « ai nostri scopi », sembra aver dimenticato per un istante quella fondamentale struttura della società capitalistica che egli stesso aveva formulato con insuperabile chiarezza nel suo geniale scritto giovanile. Sembra cioè aver dimenticato che la « legge di natura » di cui si tratta nella società capitalistica « poggia sull'inconsapevolezza dei partecipanti ».[40] Nel momento in cui pone degli « scopi », l'industria non è soggetto delle leggi sociali, ma soltanto oggetto — in senso veramente decisivo, in senso storico-dialettico. Marx ha più volte espressamente indicato il capitalista (che è sempre in questione ogni qual volta si parla di « industria ») come mera *persona*.[41] E quando, ad esempio, paragona il suo

[39] *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 208 sgg. [trad. it. I, pp. 235 sgg].
[40] *Nachlass*, I, p. 449.
[41] *Charaktermaske*. Il termine *persona* va dunque inteso qui nel

impulso all'arricchimento con quello del tesaurizzatore, egli mette nettamente in rilievo che « ciò che in costui si presenta come mania individuale, nel capitalista è effetto del meccanismo sociale, all'interno del quale egli non è altro che la ruota di un ingranaggio. Oltre a ciò, lo sviluppo della produzione capitalistica rende necessario un aumento continuo del capitale collocato in un'impresa industriale, e la concorrenza impone a ogni capitalista individuale le leggi immanenti del modo di produzione capitalistico come *leggi coercitive esterne* ».[42] Da un punto di vista marxista, del resto sviluppato in questo senso anche da Engels, è dunque ovvio che l'« industria », cioè il capitalista come veicolo del progresso economico, tecnico, ecc., non agisce, ma subisce la azione e che la sua « attività » si esaurisce nel calcolo e nella osservazione corretta dell'operare oggettivo delle leggi naturali sociali.

Da tutto ciò risulta infine — per tornare al nostro problema effettivo — che il tentativo di soluzione intrapreso dalla filosofia critica nel suo orientarsi verso la praticità, non risolve le antinomie riscontrate sul piano teoretico, ma al contrario le rende eterne.[43] Infatti, come la necessità oggettiva, nonostante la razionalità e la legalità del suo manifestarsi, resta insopprimibilmente accidentale, dal momento che il suo sostrato materiale continua ad essere trascendente, così anche la libertà del soggetto che si vorrebbe salvare in questo modo non può sfuggire, in quanto libertà vuota, all'abisso del fatalismo. « I pensieri senza contenuti sono vuoti — dice Kant programmaticamente all'inizio della " Logica trascen-

suo senso latino (e ci si richiama così anche alla definizione marxiana del capitalista come *Personifikation des Kapitals*). [N.d.T.]

[42] *Kapital*, I, p. 555 [trad. it. I, 3, p. 37]. Cfr. inoltre sulla « falsa coscienza » della borghesia il saggio *Coscienza di classe*.

[43] A questo punto si rivolge l'acuta critica più volte ripetuta da Hegel. Ma anche il rifiuto da parte di Goethe dell'etica kantiana si riduce a questo problema, certo per altri motivi e di conseguenza con una diversa terminologia. Che l'etica kantiana si ponga sistematicamente il compito di risolvere il problema della cosa in sé, risulta dai passi più diversi (ad es., *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Phil. Bib., p. 87, *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 125).

dentale " — le intuizioni senza concetti sono cieche ».[44] Ma solo come programma metodologico la critica può operare quella compenetrazione reciproca di forma e contenuto che qui viene richiesta: essa può cioè soltanto indicare, per ogni sfera distinta, il punto in cui la forma ed il contenuto *dovrebbero* realmente cominciare a compenetrarsi, il punto in cui una simile compenetrazione *avrebbe realmente inizio* se la sua razionalità formale le consentisse qualcosa di più che una previsione formal-calcolistica delle possibilità formali. La libertà non è in grado né di infrangere la necessità sensibile del sistema della conoscenza, il carattere inanimato delle leggi naturali fatalistiche, né di conferire ad esse un senso; neppure i contenuti prodotti dalla ragione conoscitiva, il mondo da essa conosciuto, sono in grado di riempire di vita vivente le determinazioni meramenti formali della libertà. L'impossibilità di concepire, di « generare » la connessione tra forma e contenuto come connessione concreta e non soltanto come base di un calcolo puramente formale, conduce all'insolubile dilemma di libertà e necessità, di volontarismo e fatalismo. Al termine della *Critica della ragione pratica*, l'« eterna » e « bronzea » legalità dell'accadere naturale e la libertà puramente interiore della praxis etica individuale si presentano come basi separate e non unificabili dell'esistenza umana, ed al tempo stesso insopprimibilmente date nella loro separazione.[45] La grandezza filosofica di Kant consiste nel fatto che egli ha messo nettamente in evidenza, senza attenuazioni, l'insolubilità del problema, invece di occultarla in un senso qualsiasi mediante soluzioni arbitrarie e dogmatiche.

3.

Anche in questo caso, come sempre accade nella filosofia classica, non si tratta di un problema che riguardi unicamente la sfera del pensiero o di una semplice contesa fra dotti: e lo si vede in tutta chiarezza se, facendo un passo indietro nella

[44] *Kritik der reinen Vernunft*, p. 77 [trad. it. p. 96].
[45] Sull'interdipendenza di questi due princìpi cfr. anche il saggio *Rosa Luxemburg marxista*.

storia dello sviluppo di questo problema, consideriamo la stessa questione ad un livello intellettualmente meno elaborato, ma in realtà più vicino al fondamento sociale di vita, e, dunque più concreto. Plechanov mette chiaramente in evidenza che la concezione del mondo del materialismo borghese del XVIII secolo aveva incontrato il proprio limite, sul piano del pensiero, nella seguente antinomia: da un lato *l'uomo appare come prodotto* dell'ambiente sociale, dall'altro « *l'ambiente sociale* viene prodotto dall'opinione pubblica », cioè dagli uomini.[46] L'antinomia che abbiamo incontrato trattando il problema in apparenza puramente gnoseologico della « generazione », la questione sistematica del soggetto dell'« atto » (*Tathandlung*), del soggetto che « genera » la realtà appresa unitariamente, manifesta qui la propria base sociale. E l'esposizione di Plechanov mostra altrettanto chiaramente che la dualità rappresentata dal principio contemplativo e da quello pratico (individuale), che noi abbiamo fissato come culmine raggiunto dalla filosofia classica e premessa per gli sviluppi ulteriori, conduce verso questa antinomia. La più ingenua e primitiva problematica di Holbach e di Helvetius consente tuttavia di spingere più chiaramente lo sguardo nel fondamento di vita che forma la base reale di questa antinomia. In primo luogo, si vede che, in seguito allo sviluppo della società borghese, tutti i problemi dell'essere sociale perdono la loro trascendenza rispetto all'uomo, presentandosi come prodotti dell'attività umana, a differenza della concezione della società propria del medioevo e degli inizi dell'età moderna (ad es. Lutero). In secondo luogo, che quest'uomo non può non essere il borghese, egoista ed individualista, artificialmente isolato dal capitalismo, che quindi la coscienza, della quale l'attività e la conoscenza appaiono come conseguenze, è una coscienza individuale, isolata, alla Robinson.[47] Ma proprio per questo, in terzo luogo, viene

[46] *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, pp. 54 sgg., pp. 122 sgg. Come Holbach e Helvetius — naturalmente in forma più ingenua — rasentino il problema della cosa in sé, cfr. *ivi*, pp. 9, 51, ecc.

[47] Non possiamo qui tracciare una storia del problema della robinsonata. Ci limitiamo qui a rimandare alle osservazioni di Marx (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*, pp. XIII sgg.) ed all'acuto accenno di Cassirer al ruolo che questo problema svolge nella teoria della conoscenza di Hobbes, *op. cit.*, II, pp. 16 sgg.

soppresso il carattere di attività dell'agire sociale. Il fatto che « il cervello non è altro che una cera atta a ricevere tutte le impressioni che si vuole produrre in essa » (Holbach, secondo Plechanov, *op. cit.*) e che, d'altro lato, soltanto l'agire *cosciente* assume il senso di attività sembra a prima vista una ripercussione della gnoseologia sensualistica (Locke, ecc.) sui materialisti francesi; ma ad un esame più attento tutto ciò appare come semplice conseguenza della posizione dell'uomo borghese nel processo capitalistico di produzione. Il fatto fondamentale di questa situazione è già stato da noi più volte sottolineato: nella società capitalistica, la realtà che l'uomo stesso (in quanto classe) ha « fatto » gli si presenta dinanzi come una natura che gli è nella sua essenza estranea; egli è in balìa delle sue « leggi » e l'attività dell'uomo può consistere soltanto nell'utilizzazione in funzione dei propri interessi egoistici del decorso di singole leggi. Ma, per l'essenza stessa della cosa, anche in quest'« attività » egli resta oggetto e non soggetto dell'accadere. Il campo della sua attività viene perciò respinto verso l'interno: esso si riduce da un lato alla coscienza delle leggi che l'uomo utilizza, dall'altro alla coscienza delle sue reazioni interne al decorso degli eventi.

Di qui derivano sostanziali ed inevitabili equivoci e grovigli problematici a proposito di concetti che sono decisivi in rapporto all'autocomprensione dell'uomo borghese sulla propria posizione rispetto al mondo. Così, il concetto di natura riceve un significato cangiante. Abbiamo già richiamato l'attenzione sulla definizione della natura — rimasta immutata fino ad oggi dai tempi di Keplero e di Galilei, ma formulata chiaramente solo da Kant — come « sistema delle leggi » dell'accadere. Accanto a questo concetto, il cui emergere strutturalmente (*struktiv*) ed organicamente dalla struttura (*Strukur*) economica del capitalismo è stato più volte illustrato, si sviluppa anche un altro concetto di natura, completamente diverso dal precedente e che raccoglie a sua volta in sé significati diversi: il concetto della natura come *concetto di valore*. Uno sguardo alla storia del diritto naturale mostra fino a che punto questi due concetti si aggrovi-glino inestricabilmente l'uno con l'altro. Infatti, in questo caso, la natura ha essenzialmente un accento di lotta rivolu-

zionario-borghese: la caratteristica di « legalità », « calcolabilità », « astratto formalismo » della società borghese a venire, della società borghese in formazione, si presenta come natura di fronte all'artificialità, all'arbitrio, alla mancanza di regole del feudalesimo e dell'assolutismo. Ed in tutto ciò si risente — basti pensare a Rousseau — un altro significato del concetto di natura, del tutto opposto. Si tratta della crescente sensazione che le forme sociali (la reificazione) sottraggono all'uomo la sua essenza umana e che quanto più la cultura e la civilità (cioè il capitalismo e la reificazione) si impossessano di lui, tanto meno egli è in grado di essere uomo. E senza che si sia divenuti consapevoli di questo completo rovesciamento di senso, nel concetto di natura confluiscono tutte queste tendenze interne che operano contro la reificazione, la despiritualizzazione, la meccanizzazione crescente. La natura può così ricevere il senso di ciò che non è stato creato dall'uomo, ma che è organicamente sorto in contrasto con le formazioni artificiali, civili-umane.[48] Ed al tempo stesso può essere appresa come quell'aspetto dell'interiorità umana, che è rimasta natura. Le forme naturali, dice Schiller, « sono ciò che noi siamo stati e ciò che noi dobbiamo tornare ad essere ». A questo punto però sorge all'improvviso, ed in stretta connessione con gli altri, un terzo concetto della natura: in esso emerge del tutto chiaramente il carattere di valore, la tendenza al superamento della problematicità dell'esistenza reificata. La natura significa qui umanità autentica, vera essenza dell'uomo, liberata dalle

[48] In particolare si veda la *Critica del giudizio*, § 42. L'esempio dell'usignolo reale e di quello imitato ha esercitato una forte influenza, oltre che su Schiller, sull'intera problematica successiva. Sarebbe un interessante problema storico, che esula tuttavia dall'ambito di questa ricerca, vedere in che modo il concetto di « crescita organica » come parola d'ordine di lotta contro la reificazione, attraverso il romanticismo tedesco, la scuola storica del diritto, Carlyle, Ruskin, ecc., riceva un accento sempre più chiaramente reazionario. Qui è importante per noi unicamente la *struttura dell'oggetto*: il fatto che questo apparente punto culminante dell'interiorizzazione della natura significa proprio la completa rinuncia ad una reale penetrazione della natura stessa. La *Stimmung* come forma del contenuto presuppone, esattamente come la legge naturale, oggetti di questo genere (cose in sé), che restano impenetrate ed impenetrabili.

false forme meccanizzate della società: l'uomo come totalità in sé compiuta, che ha interiormente superato o sta superando la frattura tra la teoria e la praxis, la ragione e la sensibilità, la forma e la materia; e per questo uomo, la tendenza a darsi forma non significa astratta razionalità che lascia da parte i contenuti concreti; per lui, libertà e necessità arrivano a coincidenza.

Sembra così che abbiamo scoperto all'improvviso quel punto nella ricerca del quale ci siamo arenati trattando la questione della dualità insopprimibile tra ragione pratica e teoretica, del soggetto dell'« atto », della « generazione » della realtà come totalità. Tanto più che si tratta qui di un atteggiamento che (se ci limitiamo a comprendere la necessità della cangiante plurivocità di questo concetto esplicativo) non va ricercato mitologicamente in una costruzione trascendente; esso non si presenta soltanto come « fatto psichico », come nostalgia nella coscienza, ma possiede anche un campo concreto e reale in cui si realizza: l'arte. Non è questo il luogo di esaminare più da vicino, dal punto di vista di una storia per problemi, l'importanza crescente dell'estetica e della teoria dell'arte in rapporto all'immagine complessiva del mondo del XVIII secolo. Come sempre, ci interessa qui soltanto indicare il fondamento storico-sociale che ha condotto a questa tematica, che ha conferito all'estetica, alla coscienza dell'arte un significato in rapporto alla *Weltanschauung* — un significato che l'arte non poteva possedere negli sviluppi anteriori. Ciò non vuol dire naturalmente che l'arte stessa abbia contemporaneamente conosciuto un momento di ineguagliabile ed oggettiva floridezza. Al contrario. Dal punto di vista oggettivo, ciò che è stato prodotto sul terreno dell'arte nel corso di questo periodo non è neppure lontanamente paragonabile — a parte qualche rara eccezione — alle più fiorenti epoche artistiche anteriori. Ciò che importa qui è il significato teoretico-sistematico, il significato in rapporto alla *Weltanschauung*, che va attribuito al *principio dell'arte* in quest'epoca.

Questo principio è la creazione di una totalità concreta attraverso una concezione della forma che è diretta proprio al carattere contenutistico concreto del suo sostrato materiale, ed è quindi in condizione di dissolvere la relazione

« accidentale » degli elementi con l'intero, di sopprimere il caso e la necessità come opposti puramente apparenti. Come è noto, nella *Critica del giudizio*, Kant ha già attribuito a questo principio la funzione di mediazione tra opposti altrimenti inconciliabili, quindi la funzione di portare a compimento il sistema. Eppure, questo stesso tentativo di soluzione non poteva arrestarsi alla spiegazione ed all'interpretazione del fenomeno dell'arte. Ciò era impossibile anzitutto perché, come si è visto, il principio così scoperto era fin dalla sua origine così inscindibilmente legato agli altri concetti di natura che sembrava essere ovviamente destinato ad operare come principio di soluzione in rapporto a tutti i problemi insolubili (di carattere teorico-contemplativo o etico-pratico). In seguito, Fichte ha nettamente espresso in termini programmatici la funzione metodologica che deve essere attribuita a questo principio:[49] l'arte « riporta il punto di vista trascendentale a quello comune », cioè, nell'arte è presente nella sua definitività e perfezione ciò che alla filosofia trascendentale sembrava essere un postulato — per molti aspetti problematico — della spiegazione del mondo: essa è la dimostrazione del fatto che quest'esigenza della filosofia trascendentale deriva necessariamente dalla struttura di coscienza dell'uomo, è in essa essenzialmente e necessariamente ancorata.

Tuttavia, come abbiamo visto, questa dimostrazione rappresenta una vitale questione metodologica per la filosofia classica, la quale ha dovuto porsi il compito di scoprire ed indicare quel soggetto dell'« atto », di cui la realtà, nella sua totalità concreta, può essere compresa come prodotto.

[49] *System der Sittenlehre*, 3, *Hauptstück*, 31. *Werke*, II, p. 747. Sarebbe un lavoro molto interessante e realmente produttivo mostrare come la filosofia della natura dell'epoca classica, che così di rado viene compresa dal punto di vista metodologico, sorge necessariamente da questa situazione. E non a caso la filosofia goethiana della natura è nata nella lotta contro la « prevaricazione » della natura operata da Newton, mantenendo un significato determinante per la problematica dell'intero sviluppo successivo. Ma l'una e l'altra cosa possono esser comprese solo a partire dal rapporto tra uomo, natura ed arte; inoltre, solo in questo contesto si spiega perché si risalga metodologicamente alla filosofia naturale qualitativa del Rinascimento, come prima lotta contro il concetto matematico della natura.

Infatti, solo se si dimostra la possibilità nella coscienza di una siffatta soggettività e la possibilità nella realtà di un principio formale al quale non si attribuisce più l'indifferenza rispetto al contenuto e, insieme ad essa, tutti i problemi della cosa in sé e dell'« accidentalità intelligibile » che ne conseguono, è metodologicamente possibile oltrepassare concretamente il razionalismo formale e, mediante una soluzione logica del problema dell'irrazionalità (del rapporto forma-contenuto), porre il mondo pensato come sistema compiuto, concreto, significativo, che è stato « generato » da noi e che in noi è pervenuto all'autocoscienza. Perciò si pone nello stesso tempo, con questa scoperta del principio dell'arte, il problema dell'« intelletto intuitivo », per il quale il contenuto non è dato ma « generato », che — secondo le parole di Kant [50] — è spontaneo (cioè attivo), anziché ricettivo (cioè contemplativo), non solo nella conoscenza, ma anche nell'intuizione. Benché in Kant stesso tutto ciò indichi soltanto il punto a partire dal quale *potrebbe* venire compiuto e concluso il sistema, nei suoi seguaci questo principio (e l'esigenza che da esso consegue di un intelletto intuitivo e dell'intuizione intellettuale) assume una tale portata da rappresentare la prima pietra della sistematica filosofica.

Eppure il bisogno che ha spinto a porre questo problema, insieme alla funzione che si attribuisce alla sua soluzione, appare ancora più chiaramente negli scritti teorico-estetici di Schiller che nei sistemi filosofici, nei quali la costruzione intellettuale cela spesso allo sguardo di superficie quel fondamento di vita dal quale emergono i loro problemi. Quando Schiller fissa il principio estetico come impulso al gioco (contrapponendolo all'impulso alla forma ed all'impulso alla materia, l'analisi dei quali, come in genere gli scritti estetici schilleriani, contiene molti elementi preziosi sulla questione della reificazione), egli sottolinea quanto segue: « Infatti, per dirla apertamente una volta per tutte, l'uomo gioca soltanto quando è uomo nel significato più pieno del termine, ed *egli è interamente uomo, solo quando gioca* ».[51] Ora, quando Schiller accentua così nettamente la portata del prin-

[50] *Kritik der Urteilskraft*, § 77 [*Critica del giudizio*, trad. it. A. Gargiulo, Bari, Laterza, 1960, pp. 280 sgg.]
[51] *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, XV Lettera.

cipio estetico fino al punto di oltrepassare ampiamente il campo dell'estetica e cercando in esso la chiave per risolvere il problema del senso dell'esistenza sociale dell'uomo, viene allora chiaramente alla luce la questione fondamentale della filosofia classica. Da un lato si riconosce che l'essere sociale ha annientato l'uomo come uomo. Dall'altro, si indica il principio secondo il quale *si deve ancora una volta ricreare con il pensiero l'uomo socialmente annientato, frantumato, lacerato tra sistemi parziali*. Se qui possiamo cogliere con chiarezza il problema fondamentale della filosofia classica, si rivela al tempo stesso, con la grandiosità di questo tentativo, con la prospettiva tesa al futuro del suo metodo, anche la necessità del suo fallimento. Infatti, mentre i pensatori precedenti sono rimasti ingenuamente prigionieri delle forme di pensiero della reificazione oppure al massimo (come nei casi citati da Plechanov) sono stati spinti in contraddizioni oggettive, la problematicità dell'essere sociale dell'uomo capitalistico si impone qui alla coscienza in tutta la sua forza.

« Il bisogno della filosofia — dice Hegel — sorge quando dalla vita degli uomini scompare il potere dell'unificazione e gli opposti hanno perduto la loro interazione e relazione vivente, e sono diventati autonomi ».[52] Al tempo stesso appare anche il limite di questo tentativo. Un limite anzitutto di carattere oggettivo poiché le domande e le risposte sono fin dall'inizio unicamente poste all'interno del campo del puro pensiero. E si tratta di un limite oggettivo in quanto in esso si cela il dogmatismo della filosofia critica: benché dal punto di vista metodologico essa sia stata spinta al di là dei limiti dell'intelletto formal-razionale, discorsivo, ed abbia perciò assunto una posizione critica rispetto a pensatori come Spinoza o Leibniz, tuttavia il suo *atteggiamento metodologico fondamentale* è ancora razionalistico. Il dogma della razionalità resta intoccato ed insuperato.[53] Ma questo limite ha

[52] *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, Werke, I, p. 171.

[53] Il nucleo effettivo della filosofia dell'ultimo Schelling risiede nell'*opposizione a tutto ciò*. Soltanto che in questo caso il metodo intellettualmente mitologizzante si converte già in un atteggiamento puramente reazionario. Come abbiamo visto, in quanto Hegel rappresenta l'estremo vertice del metodo razionalistico, il suo supera-

anche un carattere soggettivo, in quanto il principio così scoperto, nel momento in cui diventa cosciente, porta alla luce anche i ristretti confini della propria validità. Se l'uomo è interamente uomo soltanto « quando gioca », a partire di qui si potranno afferrare tutti i contenuti della vita: ed in questa forma, nella forma estetica — intesa in senso lato fin che si vuole — si potranno sottrarre questi contenuti all'azione mortale del meccanismo reificante. Ma essi si sottraggono a questa azione mortale solo nella misura in cui si trasformano in contenuti estetici. Si deve dunque rendere estetico il mondo — e con ciò si evita il problema reale, trasformando nuovamente il soggetto in un soggetto puramente contemplativo e sopprimendo l'« atto »; oppure elevare il principio estetico al rango di principio di strutturazione della realtà oggettiva — ed in tal caso si interpreterà mitologicamente la scoperta dell'intelletto intuitivo.[54]

Da Fichte in poi, quest'interpretazione mitologica della « generazione » diventa sempre più per la filosofia classica una necessità metodologica, una questione di vita: al punto che la posizione critica è costretta, nello stesso momento in cui scopre le antinomie presenti nella realtà che ci è data e

mento può insistere soltanto in un rapporto tra essere e pensiero *che non sia più contemplativo*, nell'esibizione *concreta* dell'identità soggetto-oggetto. Schelling intraprende l'assurdo tentativo di percorrere coerentemente questa via nella direzione opposta e finisce perciò nell'esaltazione della vuota irrazionalità, in una mitologia reazionaria, come tutti gli epigoni della filosofia classica.

[54] Senza poter approfondire la storia di questo problema, vorrei soltanto far notare che questo è il luogo metodologico per comprendere la problematica del romanticismo. Da questa situazione derivano concetti come la ben nota e poco compresa « ironia ». In particolare, Solger, un autore a torto dimenticato, con la sua penetrante problematica nella quale precorre il metodo dialettico, assume accanto a Fr. Schlegel, tra Schelling e Hegel, una posizione in certo modo analoga a quella di Maimon tra Kant e Fichte. Anche la funzione della mitologia nell'estetica schellinghiana si spiega a partire da questo stato del problema. Salta agli occhi la stretta interdipendenza tra questi temi ed il concetto di natura come *Stimmung*. Che l'interpretazione artistica del mondo, realmente critica e non metafisicamente ipostatizzata, conduca ad una ulteriore lacerazione dell'unità del soggetto, e quindi al moltiplicarsi dei sintomi della reificazione nella realtà, è dimostrato dal successivo sviluppo della moderna e coerente concezione dell'arte (Flaubert, Konrad, Fiedler, ecc.). Cfr. il mio saggio *Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik*, « Logos », Anno IV.

nel nostro rapporto verso di essa, a lacerare in frammenti, sul piano del pensiero, il soggetto stesso (e cioè a riprodurre, in questo piano, e talora anche ad affrettare la lacerazione del soggetto nella realtà oggettiva). Hegel ironizza in vario modo il « sacco psichico » di Kant, dal quale si dovrebbero « estrarre ad una ad una » le diverse « facoltà » (teoretica, pratica, ecc.) in esso contenute. Ma per superare questa dispersione del soggetto in parti divenute autonome — una dispersione di cui Hegel stesso non può negare la realtà empirica, anzi la necessità, non vi è altra via che quella di generare questa lacerazione, questa dispersione a partire da un soggetto concreto e totale. Come abbiamo visto, l'arte mostra qui un volto di Giano: e con la sua scoperta si dovrà estendere ad un nuovo settore la lacerazione del soggetto oppure, lasciando dietro di sé questo sicuro terreno in cui la totalità è concretamente indicabile, si dovrà affrontare il problema della « generazione » dal lato del soggetto utilizzando l'arte, al massimo, come esempio. Ora non occorre più — come nel caso di Spinoza — generare la connessione oggettiva della realtà secondo il modello della geometria. *Questo* modo di produrre vale piuttosto come presupposto e come compito della filosofia. Questo produrre è indubbiamente dato (« vi sono giudizi sintetici a priori — come sono possibili? », questa è già la forma che assume l'interrogativo kantiano); ciò che importa è dedurre come prodotto di un soggetto produttivo l'unità — che non è data — di questa forma di generazione che si frantuma nel diverso. Ciò che importa è quindi, in ultima analisi, produrre il soggetto del « produttore » (*Erzeuger*).

4.

Questa problematica va così al di là della pura teoria della conoscenza, che si è limitata ad investigare le « condizioni di possibilità » di quelle forme del pensiero e dell'azione che erano date nella « nostra » realtà. Viene qui alla

luce senza ambiguità la sua tendenza filosofico-culturale, lo sforzo per superare la lacerazione reificata del soggetto, la rigidità e l'impenetrabilità — altrettanto reificate — dei suoi soggetti. Occupandosi dell'influenza che Hamann ha esercitato sulla propria evoluzione, Goethe ha chiaramente espresso quest'esigenza: « Tutto ciò che l'uomo cerca di fare, sia per mezzo dell'azione o della parola o di qualsiasi altra cosa, deve scaturire da tutte le forze riunite; bisogna respingere tutto ciò che è parziale ».[55] Ma nella misura in cui si manifesta questo orientamento verso l'*uomo* frantumato che deve essere riportato nella sua unità — un orientamento che viene alla luce già nel ruolo centrale attribuito al problema dell'arte, non possono più a lungo restare celati i diversi sensi posseduti dal « noi » del soggetto ai vari livelli. E le cose si complicano ancor più per il fatto che la problematicità è ora più decisamente penetrata nella coscienza, e, a differenza del caso del concetto di natura, più difficilmente si possono commettere qui equivoci e confusioni semi-coscienti di problemi. La ricostituzione dell'unità del soggetto, la salvezza intellettuale dell'uomo percorre coscientemente la via che conduce al di là della lacerazione e della frantumazione. Le figure della frantumazione sono fissate come tappe necessarie verso la ricreazione dell'uomo, e si dissolvono al tempo stesso nel nulla dell'inessenzialità entrando nel loro giusto rapporto con la totalità afferrata, diventando dialettiche. « Gli opposti — dice Hegel — che prima trovavano espressione sotto la forma di spirito e materia, anima e corpo, fede e ragione, libertà e necessità, ecc. ed in altri modi ancora all'interno di sfere più limitate, e che attiravano su di sé tutto il peso degli interessi umani, con il progresso della cultura, hanno assunto la forma dell'opposizione tra ragione e sensibilità, intelligenza e natura, e per il concetto universale, tra soggettività assoluta ed oggettività assoluta. L'unico interesse della ragione è sopprimere queste opposizioni che si sono irrigidite. Questo suo interesse non significa che esso si opponga in generale alla contrapposizione ed alla delimitazione; infatti, lo sviluppo necessario è un fattore della vita che si forma in un eterno contrapporsi: e la totalità è possi-

[55] *Dichtung und Wahrheit*, XII libro. Il sotterraneo influsso di Hamann è molto maggiore di quanto di solito si pensa.

bile, nella sua massima vitalità, solo attraverso la ricomposizione a partire dalla massima separazione ».[56] La genesi, la produzione del produttore della conoscenza, la dissoluzione dell'irrazionalità della cosa in sé, il risveglio dell'uomo sepolto trova dunque il suo centro concreto nella questione del *metodo dialettico*. In esso, l'esigenza dell'intelletto intuitivo (del superamento metodologico del principio razionalistico della conoscenza) riceve una chiara ed oggettiva figura scientifica.

Certo, la storia del metodo dialettico affonda le proprie radici negli inizi del pensiero razionalistico. Ma la formulazione che ora riceve questa questione è qualitativamente distinta da tutte le impostazioni precedenti (Hegel stesso sottovaluta, ad esempio, questa differenza nel momento in cui si occupa di Platone). Infatti, ogni volta che si è tentato in precedenza di andare al di là dei limiti del razionalismo con l'aiuto della dialettica, non si è operata la dissoluzione della rigidità dei concetti orientandola con tanta chiarezza ed univocità verso il problema logico del contenuto, verso il problema dell'irrazionalità: perciò, nella *Fenomenologia* e nella *Logica* di Hegel si affronta per la prima volta la nuova e cosciente riformulazione di tutti i problemi logici, la loro fondazione sulla natura qualitativa e materiale del contenuto, sulla materia in senso logico-filosofico.[57] Sorge così una logica interamente nuova, che in Hegel stesso è senza dubbio ancora molto problematica e che dopo di lui non è più stata seriamente elaborata: la logica del *concetto concreto*, la logica della totalità. Il fatto ancora più decisamente nuovo è che qui il soggetto non è né lo spettatore immutabile della dialettica oggettiva dell'essere e dei concetti (come nel caso degli eleati ed anche di Platone), né un dominatore, orientato in senso pratico, delle proprie possibilità puramente

[56] *Differenz des Fichteschen und Schellingssystems*, *Werke*, I, pp. 173-174. La *Fenomenologia* è il tentativo insuperato (anche da parte di Hegel) di mettere in atto un simile metodo.

[57] Lask, il più acuto e coerente tra i moderni neokantiani, si rende chiaramente conto di questa svolta nella logica hegeliana: « Anche il criticista darà ragione ad Hegel su questo punto: se i concetti che si trasformano dialetticamente sono ammissibili, *allora e solo allora* vi è un superamento dell'irrazionalità » (*Fichtes Idealismus und die Geschichte*, p. 67).

intellettuali (come nel caso dei sofisti greci): ma il processo dialettico, il dissolvimento del rigido contrapporsi di forme rigide si svolge essenzialmente tra *soggetto* ed *oggetto*. Non che ai dialettici anteriori siano rimasti del tutto oscuri i diversi livelli della soggettività che hanno origine nel corso della dialettica (basti pensare al problema della *ratio* e dell'*intellectus* in Nicola Cusano); tuttavia questa relativizzazione consiste soltanto nel fatto che diverse relazioni di soggetto-oggetto vengono disposte l'una accanto o sopra all'altra, o al massimo sviluppate dialetticamente l'una dall'altra; ma essa non ha ancora il senso della relativizzazione, della fluidificazione dello stesso rapporto tra soggetto ed oggetto. E soltanto in questo caso, quando il vero non viene inteso « soltanto come sostanza, ma anche come soggetto »; quando il soggetto (la coscienza, il pensiero) è ad un tempo produttore e prodotto del processo dialettico; quando di conseguenza esso si muove in un mondo che si autocrea e di cui esso è figura cosciente — un mondo che tuttavia gli si impone nella sua piena oggettività; solo allora si può considerare risolto il problema della dialettica e soppressa la contrapposizione tra soggetto ed oggetto, pensiero ed essere, libertà e necessità, ecc.

Si direbbe che la filosofia ritorni così ai grandi filosofi sistematici dell'inizio dell'età moderna. L'identità enunciata da Spinoza tra l'ordine e la connessione delle idee e l'ordine e la connessione delle cose sembra essere molto prossima a questo punto di vista. L'affinità colpisce a maggior ragione (ed ha anche influenzato fortemente la formazione del sistema del primo Schelling) per il fatto che anche in Spinoza la base di quest'identità viene scoperta nell'oggetto, nella sostanza. La costruzione geometrica come principio della generazione può generare la realtà soltanto perché rappresenta il momento dell'autocoscienza della realtà oggettiva. Ma sotto ogni riguardo, quest'oggettività ha una direzione opposta a quella presente in Spinoza, dove ogni soggettività, ogni contenuto particolare, ogni movimento si annienta di fronte alla rigida purezza ed all'unità della sostanza. È chiaro dunque che qui si ricerca l'identità tra la connessione delle cose e quella delle idee, intendendo il fondamento d'essere come principio primario, e se d'altra parte quest'identità deve

servire alla chiarificazione della concretezza e del movimento, allora propria la sostanza, proprio l'ordine e la connessione delle cose deve aver subito un fondamentale mutamento di significato.

La filosofia classica è giunta sino al punto di cogliere questo mutamento di significato ed ha fatto emergere la nuova sostanza, che si è presentata così per la prima volta in primo piano, l'ordine e la connessione delle cose che si trova ormai filosoficamente alla base: *la storia*. I motivi per i quali si può affermare che questo e solo questo è il terreno della genesi sono numerosissimi: per enumerarli dovremo in certo senso ricapitolare tutto ciò che è stato detto finora, poiché dietro quasi tutti i problemi irrisolti si cela, come via verso la loro soluzione, la via che conduce alla storia. D'altra parte, alcuni di questi motivi vanno approfonditi, almeno a rapidi cenni, perché la necessità logica del rapporto tra genesi e storia non è stata e non poteva essere portata pienamente alla coscienza dalla stessa filosofia classica, per motivi storico-sociali che dovranno essere trattati in seguito. Già i materialisti del XVIII secolo hanno colto nel divenire storico un limite di conoscibilità per il sistema razionalistico.[58] Ma in esso hanno visto anche, in conformità con il loro dogmatismo della ragione, un limite eterno ed insuperabile della ragione umana in generale. È facile tuttavia intuire l'aspetto logico-metodologico del problema se si pensa che il sistema razionalistico, proprio in quanto tende alla calcolabilità formale dei conte-

[58] Cfr. PLECHANOV, *op. cit.*, p. 9, 51, ecc. Solo per il razionalismo formalistico vi è qui un problema insolubile. Comunque si possa giudicare il valore *concretamente* scientifico delle soluzioni medioevali a queste questioni è certo che per il medioevo non sussisteva qui alcun problema, e tanto meno un problema insolubile. Si metta a confronto la formulazione di Holbach, citata da Plechanov, secondo la quale non si può sapere « se vi sia stato l'animale prima dell'uovo, o l'uomo prima dell'animale », con il detto di Meister Eckhart: « La natura fa l'uomo dal bambino e la gallina dall'uovo; Dio fa l'uomo prima del bambino e la gallina prima dell'uovo » (*Sermone dell'uomo nobile*). Ciò che importa qui naturalmente è *esclusivamente* il contrasto degli atteggiamenti dal *punto di vista del metodo*. In base a questo limite metodologico, che fa appunto emergere la storia come cosa in sé, Plechanov ha giustamente definito questi materialisti come idealisti ingenui in rapporto alla storia. *Zu Hegels 60. Todestag*, « Neue Zeit », X, I, p. 273.

nuti resi astratti dalla forma, *deve definirli come immutabili*, all'interno del sistema relazionale di volta in volta valido. Questo pensiero può cogliere il divenire dei contenuti reali, il problema della storia, soltanto nella forma di un sistema di leggi che cerca di rendere conto di tutte le *possibilità prevedibili*. Fino a che punto ciò sia praticamente accessibile, esula dai limiti del nostro discorso, mentre è metodologicamente molto significativo che con ciò la via verso la conoscenza, da un lato, del carattere qualitativo e concreto del contenuto, dall'altro, del divenire storico, venga precluso dal *metodo stesso*: all'essenza di ognuna di queste leggi inerisce il fatto che — all'interno del suo ambito di validità — non possa *per definitionem* accadere nulla di nuovo, ed un sistema di tali leggi — sia pure pensato come compiuto — può ridurre al minimo l'esigenza di apportare correzioni alle singole leggi, ma non cogliere il nuovo mediante il calcolo. (Il concetto di « fonte di errore » è soltanto un concetto delle scienze particolari che sostituisce il carattere di cosa in sé che il divenire, il nuovo, assume per la conoscenza razionale). Ma se la genesi può essere effettuata nel senso della filosofia classica, essa deve creare come base logica una logica dei contenuti in movimento: e solo nella storia, nel divenire storico, nel sorgere ininterrotto della novità qualitativa, essa trova quell'esemplare ordine e connessione delle cose.[59]

Infatti, finché questo divenire, questa novità si presenta come un limite e non contemporaneamente come risultato, fine e sostrato, i concetti — come le cose della realtà vissuta — mantengono necessariamente quella rigida chiusura in se stessi che solo in apparenza viene soppressa accostando ad essi altri concetti. Soltanto il divenire storico sopprime realmente l'autonomia già data e la rigidità delle cose e dei

[59] Anche in questo caso, quanto alla storia del problema, dobbiamo limitarci a pochi cenni. Su questa quetsione, molto presto i contrasti hanno trovato una decisiva formulazione. Si può ricordare, ad esempio, la critica di Friedrich Schlegel sul tentativo di Condorcet (1795) di dare una spiegazione razionalistica della storia (in certo modo del genere Comte-Spencer). « *Le qualità permanenti* dell'uomo sono soggetto della scienza pura, *le modificazioni dell'uomo* invece, sia dell'uomo singolo come della massa, sono oggetto di una storia scientifica dell'umanità ». *Prosaische Jugendschriften*, Vienna 1906, II, p. 52.

concetti cosali, da essa causata. « Infatti — dice Hegel a proposito del rapporto tra anima e corpo — allorché entrambi vengono presupposti come *assolutamente indipendenti* tra loro, essi sono tra loro impenetrabili come ogni materia rispetto ad un'altra, e ciascuna può essere accolta soltanto nel non-essere dell'altra, nei suoi pori; così come Epicuro assegnava agli Dei la loro dimora nei pori, ma, conseguentemente, non imponeva ad essi alcuna comunione col mondo ».[60] Il divenire storico sopprime tuttavia quest'autonomia dei momenti. E proprio in quanto una conoscenza ad essi adeguata è costretta a costruire i propri concetti basandoli sulla sfera dei contenuti, su ciò che è qualitativamente peculiare e nuovo dei fenomeni, essa è al tempo stesso costretta a non lasciar sussistere alcun elemento di questo genere nella sua mera irrepetibilità concreta e ad attribuirgli come luogo metodologico di intelligibilità la totalità concreta del mondo storico, lo stesso processo storico totale e concreto.

Con questo atteggiamento, nel quale entrambi i momenti principali dell'irrazionalità della cosa in sé, la concretezza del contenuto singolo e la totalità, si presentano ormai positivamente orientati nella loro unità, si trasforma al tempo stesso il rapporto tra teoria e praxis, e con esso quello tra libertà e necessità. Ciò che nella realtà è prodotto da noi stessi, perde qui la sua essenza più o meno fittizia; noi abbiamo fatto — secondo il profetico detto vichiano già citato — la nostra stessa storia, e se siamo in grado di considerare l'intera realtà come storia (quindi come la *nostra* storia, dal momento che non ce n'è un'altra), abbiamo allora raggiunto un posto di vista dal quale possiamo comprendere la realtà come nostro « atto » (*Tathandlung*). Il

[60] *Encyclopädie*, § 389 [*Enciclopedia*, trad. it. a cura di B. Croce, Bari, Laterza, 1951, p. 358]. Qui è significativo per noi solo l'aspetto metodologico della questione. In proposito va notato che tutti i concetti contemplativi, formal-razionalistici, mostrano questa impenetrabilità che è propria delle cose. Il passaggio moderno dai concetti cosali ai concetti funzionali non muta nulla in *questa* situazione, dal momento che i concetti funzionali non si distinguono affatto da quelli cosali per ciò che riguarda l'unico rapporto di forma-contenuto realmente normativo, anzi portano agli estremi proprio questa loro struttura razionalistica formale.

dilemma dei materialisti ha così perduto il suo senso: infatti, riconoscere come nostri solo gli atti compiuti coscientemente e concepire il mondo circostante della storia creato da noi stessi, il prodotto del processo storico, come una realtà che influisce su di noi con le sue leggi estranee appare come il frutto di un angusto razionalismo, come dogmatismo dell'intelletto formale.

Qui tuttavia, dove la conoscenza nuovamente ottenuta, il « vero », come dice Hegel nella *Fenomenologia*, si trasforma in quel « delirio bacchico di cui ogni membro è ebbro », dove la ragione ha apparentemente scoperto il velo del santuario di Sais, per cogliere — secondo la similitudine di Novalis — se stessa come disvelamento dell'enigma, si ripresenta ancora, e questa volta in modo del tutto concreto, la questione decisiva di questo pensiero: *la questione del soggetto dell'atto, della genesi*. Poiché l'unità di soggetto ed oggetto, di essere e pensiero, che l'« atto » (*Tathandlung*) ha tentato di dimostrare e di indicare, ha effettivamente il suo luogo di realizzazione ed il suo sostrato nell'unità tra la genesi delle determinazioni del pensiero e la storia del divenire della realtà. Quest'unità può tuttavia valere come unità compresa soltanto se, oltre ad essere rinviati alla storia come luogo metodologico della risolvibilità di tutti questi problemi, si può anche indicare concretamente il « noi », il soggetto della storia, quel « noi » la cui azione è la storia stessa.

Ma la filosofia classica ha operato una svolta proprio di fronte a questo punto, perdendosi nel labirinto senza uscita della mitologia concettuale. Sarà compito della sezione seguente mostrare per quale ragione essa non poteva trovare questo soggetto concreto della genesi, il soggetto-oggetto richiesto dal punto di vista metodologico. Qui ci importa soltanto indicare conclusivamente quali limiti derivarono alla filosofia classica da questa sua svolta. Lo stesso Hegel, che rappresenta sotto ogni aspetto il momento culminante di questo sviluppo, ha cercato questo soggetto nel più serio dei modi. Come è noto, il « noi » che egli poté trovare è lo spirito del mondo, o meglio, le sue figure concrete: i singoli spiriti dei popoli. Ora, noi possiamo anche temporaneamente prescindere dal carattere mitologico, e perciò astratto, di

questo soggetto; e tuttavia, pur ammettendo tutti i presupposti di Hegel senza criticarli, non dobbiamo dimenticare che questo soggetto non è in grado di assolvere la funzione metodologico-sistematica che gli è assegnata (anche dal punto di vista hegeliano). Anche per Hegel, lo spirito del popolo può essere soltanto una determinazione « naturale » dello spirito del mondo, una determinazione, cioè, « che soltanto nei momenti superiori, cioè nella *coscienza della sua essenza*, si spoglia della limitazione e soltanto in questo conoscere ha la propria verità assoluta, e non immediatamente nel suo *essere* ».[61] Di qui consegue anzitutto che lo spirito del popolo è soltanto apparentemente il soggetto della storia, l'agente delle proprie azioni: esse vengono piuttosto compiute dallo spirito del mondo, che utilizza *per suo mezzo, attraverso ed al di là* di esso, quella « naturale determinazione » di un popolo, che corrisponde alle esigenze dell'attualità, all'idea dello spirito del mondo.[62] Ma allora l'agire diventa trascendente all'agente stesso e la libertà apparentemente raggiunta si trasforma inavvertitamente in quella fittizia libertà di riflettere sulle leggi da cui si viene mossi che la pietra gettata di Spinoza possederebbe se avesse coscienza. Certo, ricorrendo all'« astuzia della ragione », Hegel ha cercato di spiegare la struttura, così scoperta, della storia — struttura che il suo geniale realismo non poté e non volle contestare. Ma non va dimenticato che l'« astuzia della ragione » può essere qualcosa di più di una mitologia, solo se la ragione reale è stata scoperta ed indicata realmente e concretamente. Allora essa è una geniale spiegazione dei gradi non ancora coscienti della storia. Ma questi possono in generale essere intesi e valutati come gradi solo a partire dallo stato raggiunto dalla ragione che ha scoperto se stessa.

Questo è il punto in cui la filosofia di Hegel viene spinta per necessità di metodo verso la mitologia. Infatti, non avendo potuto trovare ed indicare l'identico soggetto-oggetto nella storia stessa, essa è costretta ad andare al di là di essa ed a erigere in questo al di là quel regno della ragione che ha raggiunto se stessa, a partire dal quale si può

[61] *Werke*, II, p. 267.
[62] *Rechtsphilosophie*, §§ 345-347 [trad. it. pp. 287 sgg.]. *Encyclopädie*, §§ 548-552 [trad. it. pp. 487 sgg.].

comprendere la storia come grado, il cammino come « astuzia della ragione ». La storia non può formare il corpo vivente della totalità del sistema: essa diventa una parte, un momento del sistema totale che culmina nello « spirito assoluto », nell'arte, nella religione, nella filosofia. Ma in misura troppo grande la storia è elemento naturale di vita, l'unico elemento di vita possibile del metodo dialettico, perché un simile tentativo possa aver successo. Da un lato, essa interviene decisamente — ed incoerentemente dal punto di vista del metodo — nella struttura di quelle sfere che dovrebbero trovarsi metodologicamente al di là di essa.[63] Dall'altro, le viene sottratta quella sua essenza che è indispensabile allo stesso sistema hegeliano — e ciò a causa dell'atteggiamento inadeguato ed inconseguente assunto nei suoi confronti. Il rapporto che la storia intrattiene con la ragione stessa appare ormai come accidentale: « Quando, dove ed in quale forma si presentino siffatte autoriproduzioni della ragione come filosofia, è cosa accidentale », dice Hegel quando parla del « bisogno della filosofia » nel passo citato.[64] Ma con questa accidentalità, la storia ricade nella sua irrazionalità e fatticità che era stata appena superata. E se il suo rapporto con la ragione che la comprende è soltanto quello di un contenuto irrazionale con la forma generale, per la quale il concreto *hic et nunc*, il luogo ed il tempo ed il contenuto concreto sono accidentali, la ragione stessa incorre in tutte le antinomie della cosa in sé che sono proprie dei metodi pre-

[63] Nelle ultime forme assunte dal sistema, la storia rappresenta il momento di passaggio dalla filosofia del diritto allo spirito assoluto (nella *Fenomenologia* questo rapporto è più complicato, ma dal punto di vista metodologico non è meno chiaro ed univoco). Secondo la logica di Hegel, lo « spirito assoluto », essendo la verità dei momenti anteriori, la verità della storia, dovrebbe dunque sopprimere e superare in sé la storia stessa. Ma che la storia non possa essere soppressa e superata nel metodo dialettico, lo insegna la conclusione della storia hegeliana della filosofia, dove, al culmine del sistema, nel momento in cui lo « spirito assoluto » raggiunge se stesso, la storia si ripresenta in primo piano e a sua volta rinvia al di là della filosofia: « Che le determinazioni del pensiero abbiano questa importanza, è una ulteriore conoscenza che non appartiene alla storia della filosofia. Questi concetti sono la più semplice manifestazione dello spirito del mondo: essi sono, nella loro figura più concreta, la storia ». *Werke*, XV, p. 618.

[64] *Werke*, I, p. 174. Questa accidentalità riceve naturalmente un accento ancora più deciso in Fichte

dialettici. Inoltre, non avendo chiarito il rapporto tra spirito assoluto e storia, Hegel viene costretto all'ipotesi difficilmente comprensibile dal punto di vista metodologico di una *fine della storia* che interviene nel suo presente, nel suo sistema filosofico inteso come compimento e verità di tutti i sistemi filosofici anteriori. E di qui consegue necessariamente che la storia, anche nei suoi settori più profondi, più propriamente storici, deve trovare la propria fine nello Stato della restaurazione prussiana. In terzo luogo, la genesi staccata dalla storia percorre il proprio sviluppo dalla logica, oltre la natura, verso lo spirito. Ma poiché la storicità di tutte le forme categoriali e dei loro movimenti permea il metodo dialettico, poiché vi è un'interdipendenza oggettiva, necessaria per essenza, tra la storia e la genesi dialettica, ed a partire da questo punto, essendo rimasto insoluto il programma della filosofia classica, hanno inizio vie distinte, è inevitabile che questo processo, pensato come sovrastorico, esibisca di passo in passo la struttura della storia. E poiché il metodo, essendo diventato astratto e contemplativo, fa violenza alla storia e la falsifica, viene a sua volta forzato e frantumato dalla storia stessa, che non è stata dominata (si pensi al passaggio dalla logica alla filosofia della natura). Per questo — come Marx ha espressamente fatto notare nella sua critica ad Hegel — la funzione demiurgica dello « spirito », dell'« idea », si trasforma in una mitologia del concetto.[65] Ancora una volta, sempre attenendosi al punto di vista della filosofia dello stesso Hegel, si deve dire: solo in apparenza il demiurgo fa la storia. Ma in questa apparenza termina, riducendosi a nulla, l'intero tentativo della filosofia classica di infrangere i limiti del pensiero formalrazionalistico (del pensiero borghese reificato) e di ricreare così, attraverso il pensiero, l'uomo annientato dalla reificazione. Il pensiero ricade nella dualità contemplativa di soggetto ed oggetto.[66]

[65] Cfr. il saggio *Che cosa è il marxismo ortodosso?*

[66] Con ciò è diventata problematica la logica stessa. L'istanza di Hegel che il concetto sia « l'essere riprodotto » (*Werke*, V, p. 30) è possibile solo presupponendo la reale generazione dell'identico soggetto-oggetto. Se si fallisce in questo punto, il concetto riceve un senso idealistico kantiano che entra in contraddizione con la sua funzione dialettica. Svolgere questo punto va molto al di là dei limiti di questo lavoro.

La filosofia classica ha appunto spinto tutte le antinomie del proprio fondamento di vita all'ultimo limite intellettuale per essa accessibile, conferendo ad esse l'espressione più alta possibile sul piano del pensiero: ma esse restano irrisolte ed insolubili. In rapporto allo sviluppo storico, la filosofia classica si trova quindi in una situazione paradossale: essa prende le mosse dal tentativo di superare sul piano del pensiero la società borghese, di suscitare speculativamente in vita l'uomo in essa e da essa annientato, ma nei suoi risultati giunge soltanto alla completa riproduzione intellettuale della società borghese, alla sua deduzione aprioristica. Solo il *modo* in cui questa deduzione viene operata, il metodo dialettico, rimanda oltre la società borghese. Ma nella filosofia classica ciò arriva a manifestarsi soltanto in queste antinomie irrisolte ed insolubili: esse rappresentano senza dubbio l'espressione più profonda e più grandiosa delle antinomie che si trovano alla base dell'essere della società borghese e che vengono da essa ininterrottamente prodotte e riprodotte, naturalmente in forme più confuse e subordinate. Perciò, al successivo sviluppo (borghese), la filosofia classica può lasciare in eredità solo queste antinomie irrisolte. La prosecuzione di quella svolta nel suo cammino nella quale vi era un inizio, almeno in rapporto al metodo, verso l'oltrepassamento di questi limiti, era riservata a quella classe che, in forza del proprio fondamento di vita, era in grado di scoprire in se stessa il soggetto-oggetto identico, il soggetto dell'atto (*Tathandlung*), il « noi » della genesi: il proletariato.

III

IL PUNTO DI VISTA DEL PROLETARIATO

Già nella sua prima critica alla filosofia hegeliana del diritto, Marx ha chiaramente espresso la particolare posizione del proletariato rispetto alla società ed alla storia, il punto di vista a partire dal quale esso si afferma, nella sua essenza, come soggetto-oggetto identico del processo di sviluppo storico-sociale: « Se il proletariato annunzia la dissoluzione dell'ordinamento anteriore del mondo, esso esprime soltanto il segreto della sua propria esistenza, poiché esso è la dissoluzione di fatto di questo ordinamento del mondo ».[1] L'autoconoscenza del proletariato è quindi al tempo stesso conoscenza oggettiva dell'essenza della società. Il perseguimento dei fini di classe del proletariato significa anche cosciente realizzazione dei fini dello sviluppo oggettivo della società: senza il suo intervento cosciente, essi sono destinati a rimanere possibilità astratte, limiti oggettivi.[2]

Ma con questa presa di posizione muta forse qualcosa dal punto di vista sociale, o meglio, nella stessa possibilità di assumere un atteggiamento sul piano del pensiero rispetto alla società? « Immediatamente », nulla. Il proletariato ap-

[1] *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione.* trad. it. cit., p. 107. [*N.d.T.*]

[2] Cfr. i saggi *Che cosa è il marxismo ortodosso. Coscienza di classe, Il mutamento di funzione del materialismo storico.* Purtroppo non è stato possibile evitare le ripetizioni presenti in questi saggi, che sono strettamente interdipendenti nella loro tematica.

pare infatti come prodotto dell'ordinamento capitalistico della società. Come abbiamo visto nella prima sezione di questo saggio, la reificazione si manifesta necessariamente nelle sue forme di esistenza, nel modo più pregnante e penetrante, producendo la disumanizzazione più profonda. Il proletariato condivide dunque con la borghesia la reificazione di tutte le manifestazioni di vita. Marx dice: « La classe possidente e la classe del proletariato rappresentano la stessa autoestraneazione umana. Ma la prima classe si sente completamente a suo agio in questa autoestraneazione, sa che la estraneazione è la sua propria potenza ed ha in essa la parvenza di un'esistenza umana; la seconda si sente annientata nell'estraneazione, vede in essa la sua impotenza, e la realtà di un'esistenza non umana ».[3]

1.

Sembra dunque che nulla sia mutato — anche per la concezione marxista — nella realtà oggettiva: diverso è soltanto « il punto di vista dal quale essa viene giudicata »; e la « valutazione » della realtà ha ricevuto un nuovo accento. In effetti, quest'apparenza cela in sé un importante momento di verità. Ed a questo momento ci si deve assolutamente attenere, se si vuole evitare che una giusta visione delle cose si converta insensibilmente in un'assurdità. In termini più concreti: la realtà oggettiva dell'essere sociale è la « stessa » *nella sua immediatezza* per il proletariato e per la borghesia. Ma ciò non toglie che, a causa della diversa posizione che queste due classi occupano nello « stesso » processo economico, siano fondamentalmente diverse le *categorie specifiche della mediazione* attraverso le quali esse portano alla coscienza questa immediatezza — le categorie che trasformano per esse in au-

[3] *Nachlass*, II, p. 132 [K. Marx, *La sacra famiglia*, trad. it. p. 40].

tentica realtà oggettiva questa realtà meramente immediata. È chiaro che ponendo questo problema incontriamo ancora una volta — da un altro lato — la questione fondamentale del pensiero borghese, il problema della cosa in sé. Infatti, ritenere che la trasformazione della datità immediata in una realtà non soltanto immediatamente *nota*, ma effettivamente *conosciuta* (e *perciò* realmente oggettiva) — ritenere dunque che l'influenza esercitata dalla categoria della mediazione sull'immagine del mondo sia soltanto qualcosa di « soggettivo », un semplice « modo di valutare » la realtà oggettiva che resta tuttavia sempre « la stessa », significa ancora una volta attribuire ad essa il carattere di cosa in sé. Certo, ogni genere di conoscenza che intende questa « valutazione » come puramente « soggettiva », come una valutazione che non arriva a toccare i fatti nella loro essenza, sostiene di penetrare appunto sino alla realtà dei fatti stessi. La sua autoillusione consiste nell'atteggiamento acritico che essa assume rispetto al condizionamento del suo proprio punto di vista (ed in particolare rispetto a quello prodotto dall'essere sociale che si trova al suo fondo). Per fare un esempio prenderemo questa concezione della storia nella sua forma più evoluta ed intellettualmente più elaborata: parlando dello storico del « proprio ambito culturale », Rickert afferma: « Quando lo storico costruisce i propri concetti riferendosi ai valori culturali della comunità a cui egli stesso appartiene, l'oggettività della sua esposizione dipenderà esclusivamente dalla correttezza dei fatti che formano il suo materiale e non si presenterà nemmeno il problema di decidere se sia essenziale questo o quell'evento del passato. Egli si trova al di sopra di ogni arbitrio, se riferisce — ad esempio — lo sviluppo dell'arte ai valori culturali di natura estetica, lo sviluppo di uno Stato ai valori culturali di natura politica: egli compie così un'esposizione che, astenendosi da ogni astorico *giudizio di valore*, sarà valida per chiunque riconosca i valori culturali di natura estetica o politica come normativi per tutti i membri della comunità dello storico stesso ».[4] Indicando nei « valori culturali », non riconosciuti nella loro materia e validi soltanto nella loro forma, gli elementi su cui si fonda l'oggettività della storia « in rapporto al valore », si elimina in apparenza la soggettività

dello storico nel momento in cui formula giudizi: ma solo per assegnare ad essa, come criterio dell'oggettività, come guida verso l'oggettività, la *fatticità* dei « valori culturali che valgono per la sua comunità [cioè per la sua classe] ». L'arbitrio e la soggettività si sposta così dalla materia dei fatti particolari e dal giudizio su di questi al criterio stesso, ai « valori culturali validi »; e restando *su questo terreno*, diventa impossibile pronunciare un giudizio su di essi, e persino condurre un'indagine sulla loro validità: i « valori culturali » si trasformano per lo storico in cosa in sé — uno sviluppo strutturale che presenta analogie con quello dell'economia e della giurisprudenza, da noi notato nella prima sezione di questo saggio. Ancora più notevole è tuttavia l'altro aspetto della questione: il carattere di cosa in sé del rapporto forma-contenuto mette necessariamente sul tappeto il *problema della totalità*. Anche a questo proposito Rickert si esprime con ammirevole chiarezza. Dopo aver insistito sulla necessità metodologica per la filosofia della storia di una teoria materiale del valore, egli prosegue dicendo: « Anzi, anche una storia universale o mondiale può essere scritta *unitariamente* soltanto con l'ausilio di un sistema di valori culturali e presuppone nella stessa misura una filosofia materiale della storia. D'altra parte, per il problema dell'oggettività scientifica delle esposizioni storiche puramente empiriche la conoscenza di un sistema di valori è irrilevante ».[5] Ma il problema è quello di sapere se il contrasto tra esposizione storica particolare e storia universale si risolva in una questione di *ambito*, oppure se si tratti ancora di un problema di *metodo*. Certamente, la scienza della storia secondo l'ideale conoscitivo di Rickert apparirebbe estremamente problematica anche nel primo caso. Infatti, per quanto possano ricevere una connotazione di valore, i « fatti » della storia permangono in una cruda ed incompresa fatticità: dalla rinuncia metodologica alla conoscenza della totalità è stata resa *metodologicamente* impossibile la loro comprensione reale, la conoscenza del loro senso e della loro funzione reale nel processo storico. Tut-

[4] *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2. Aufl., p. 562.
[5] *Ivi*, pp. 606-607.

tavia, come abbiamo visto,[6] il problema dalla storia universale è un problema metodologico che si ripresenta necessariamente in ogni esposizione che prenda in considerazione anche un settore minimo o una « sezione » minima della storia. Infatti, la storia come totalità (la storia universale) non è né la pura somma meccanica degli eventi storici particolari, né un principio di considerazione che trascenda gli eventi storici particolari e che quindi possa imporsi soltanto per mezzo di una disciplina autonoma, la filosofia della storia. La totalità della storia è piuttosto essa stessa una forza storica reale — anche se finora non è divenuta cosciente e non è stata perciò riconosciuta — una forza che non può essere separata dalla realtà (e perciò dalla conoscenza) dei fatti storici particolari, senza sopprimere anche la loro realtà, la loro fatticità. Essa è la base reale ed ultima della loro realtà, della loro fatticità, e perciò della loro vera conoscibilità anche in quanto sono fatti particolari. Nel saggio precedentemente citato, abbiamo ricordato la teoria della crisi di Sismondi come esempio utile per mostrare in che modo la mancata applicazione della categoria della totalità abbia impedito di conoscere realmente un fenomeno singolo, anche quando siano stati correttamente osservati tutti i suoi elementi particolari. Anche in questo caso si è visto che l'inserzione nella totalità (che presuppone l'assunzione secondo la quale l'autentica realtà storica è appunto *l'intero* del processo storico) non soltanto modifica in modo decisivo il nostro giudizio sul fenomeno singolo, ma subisce con ciò una modificazione fondamentale anche la struttura oggettuale, la costituzione contenutistica del *fenomeno singolo*, — *in quanto* fenomeno singolo. Il contrasto tra questo genere di considerazione che isola i fenomeni storici particolari ed il punto di vista della totalità, acquista un rilievo anche maggiore se si confronta il modo in cui l'economia borghese tratta della funzione delle macchine e ciò che dice Marx a questo proposito: « Le contraddizioni e gli antagonismi inseparabili dall'uso capitalistico delle macchine non esistono perché non provengono dalle macchine stesse, ma dal loro uso capitalistico! Poiché dunque le macchine, considerate in sé, abbreviano il tempo di lavoro mentre, adoprate capitalisticamente,

[6] Cfr. il saggio *Che cosa è il marxismo ortodosso?*

prolungano la giornata lavorativa, poiché le macchine in sé alleviano il lavoro e adoprate capitalisticamente in sé aumentano la ricchezza del produttore e usate capitalisticamente lo pauperizzano, ecc., l'economista borghese dimostra con la massima precisione che tutte quelle tangibili contraddizioni sono una pura e semplice parvenza della realtà comune, ma che in sé, e quindi anche nella teoria, non ci sono affatto ».[7]

Lasciamo per un momento da parte il carattere apologetico di classe della considerazione economico-borghese, prendendo in esame questo contrasto da un punto di vista puramente metodologico. Si vede allora che il modo di considerazione borghese, nel quale la macchina si presenta nella sua isolata particolarità, nella sua « individualità » di fatto (poiché come fenomeno del processo di sviluppo *la* macchina, e non il singolo esemplare, è un individuo storico nel senso di Rickert), deforma la sua reale oggettualità, attribuendole come suo « eterno » nucleo essenziale, come elemento costitutivo inseparabile dalla sua « individualità », la funzione che essa assolve nel processo capitalistico di produzione. Dal punto di vista metodologico, questo modo di considerazione trasforma ogni oggetto storico che esso tratta in una monade immodificabile, esclusa da qualsiasi forma di interazione con le altre monadi, esse stesse intese in maniera analoga; ad essa sembrano inerire come elementi essenziali assolutamente insopprimibili le proprietà che essa possiede nella sua esistenza immediata. Certo, essa conserva così una peculiarità individuale: ma si tratta della sua semplice fatticità, del suo essere-proprio-così (*Gerade-so-sein*). Il « rapporto con il valore » non muta nulla in questa struttura, rendendo unicamente possibile una *scelta* tra gli insiemi infiniti di tali fatticità. Come la trama di vincoli reciproci tra queste monadi storico-individuali è esterna ad esse e descrive soltanto la loro semplice fatticità, così resta fattuale, accidentale, il loro riferirsi al principio del rapporto con il valore che guida la scelta.

Agli storici realmente notevoli del XIX secolo, come Riegl, Dilthey e Dvorak, non è potuto sfuggire che l'essenza

[7] *Kapital,* I, pp. 406-407 [trad. it., I, 2, pp. 149-150].

della storia consiste proprio nella modificazione di quelle forme strutturali per mezzo delle quali ha luogo di volta in volta il confronto tra l'uomo ed il suo mondo circostante e che determinano l'oggettualità della vita interna ed esterna dell'uomo. Ma ciò è oggettivamente e realmente possibile (e quindi può essere adeguatamente compreso) solo se l'individualità, la peculiarità di un'epoca, di una figura, ecc., consiste nel carattere peculiare di queste forme strutturali: se essa viene scoperta ed indicata in esse e per loro mezzo. Tuttavia, la realtà immediata non può essere data direttamente in queste sue vere forme strutturali agli uomini che la vivono, e neppure agli storici. Tali forme debbono essere anzitutto ricercate e scoperte — e la conoscenza del processo dello sviluppo storico come totalità è la via che conduce al loro ritrovamento. Ad un primo sguardo — e chi resta prigioniero dell'immediatezza per tutta la vita non andrà oltre questo « primo sguardo » — sembra che questo procedere sia un puro movimento del pensiero, un processo di astrazione. Ma questa apparenza sorge essa stessa dalle abitudini di pensiero e di sentimento della mera immediatezza: in essa le forme cosali immediatamente date degli oggetti, il loro immediato esserci (*Dasein*) ed essere-così (*Sosein*) appaiono come l'elemento primario, reale ed oggettivo, mentre i loro « rapporti » come qualcosa di secondario, di puramente soggettivo. Di conseguenza, in questa immediatezza, ogni modificazione reale dovrebbe presentarsi come qualcosa di incomprensibile. Per queste forme di coscienza dell'immediatezza, l'innegabile dato di fatto del mutamento si rispecchia come catastrofe, come cambiamento rapido ed improvviso, proveniente dall'esterno e che esclude mediazioni.[8] In generale, per poter comprendere il muta-

[8] Cfr. sul materialismo del XVIII secolo, Plechanov, *op. cit.*, p. 51. Nella prima sezione di questo saggio abbiamo mostrato che la teoria borghese della crisi, la teoria dell'origine del diritto, ecc., assumono proprio questo punto di vista metodologico. Nella storia stessa ognuno può facilmente vedere che una considerazione che non sia storico-universale, che non sia costantemente diretta alla totalità del processo di sviluppo non può far altro che convertire in catastrofi prive di senso i più importanti momenti di svolta della storia, dal momento che le loro cause si trovano al di fuori dell'ambito in cui le loro conseguenze si

mento, il pensiero deve andare al di là della rigida separazione tra i suoi oggetti, deve porre sullo stesso piano di realtà i loro « rapporti » reciproci, l'interazione tra questi « rapporti » e le « cose ». Ed il mutamento sembra tanto più spogliarsi della propria inintelligibilità, della propria natura catastrofica, diventando così intelligibile, quanto più ci si allontana della mera immediatezza, quanto più si estende la rete di questi « rapporti » e le « cose » penetrano senza residui nel sistema che essi formano.

Tuttavia ciò avviene soltanto nel caso in cui questo oltrepassamento dell'immediatezza è orientato nel senso di una più elevata concrezione di oggetti, quando il sistema concettuale di mediazioni così ottenuto — per usare una felice espressione di Lassalle sulla filosofia di Hegel — è la totalità dell'empiria. Abbiamo già visto quali sono i limiti metodici dei sistemi concettuali astratti, formal-razionali. Ci interessa qui soltanto notare che, per loro mezzo, è metodologicamente impossibile *superare* la mera fatticità dei fatti storici; e proprio a questo tende lo sforzo critico di Rickert e della teoria moderna della storia, ed è questa la *prova* che essi sono riusciti a realizzare. Nel migliore dei casi si potrà qui arrivare ad una tipologia formale delle forme fenomeniche della storia e della società, dove i fatti storici potranno essere indicati come *esempi*, e fra il sistema della comprensione e la realtà storico-oggettiva da comprendere sussisterà perciò un identico rapporto di reciproca interdipendenza puramente accidentale. Ciò può avvenire nella forma ingenua di una « sociologia » che cerca « leggi » (alla Comte-Spencer), dove l'insolubilità metodologica del compito viene alla luce nella assurdità dei risultati; oppure si può anche, fin dall'inizio, avere una coscienza critica di questa impossibilità metodologica (Max Weber), ed in questo modo si realizza una scienza ausiliaria della storia, ma il risultato non cambia: il problema della fatticità viene reintrodotto nella storia, senza superare l'immediatezza dell'atteggiamento puramente storico — e non importa che questo sia o non sia un risultato intenzionale di questi sforzi.

mostrano in modo catastrofico. Si pensi alle migrazioni dei popoli, alla linea discendente della storia tedesca dal Rinascimento in poi, ecc.

L'atteggiamento dello storico nel senso di Rickert (quindi secondo il modello criticamente più cosciente dello sviluppo borghese) è stato da noi definito come un restare prigionieri della mera immediatezza. Ciò sembra essere contraddetto dal fatto ben noto che la realtà storica stessa può essere raggiunta, riconosciuta ed illustrata soltanto nel corso di un complesso processo di mediazione. Tuttavia non bisogna dimenticare che anche l'immediatezza e la mediazione sono momenti di un processo dialettico, che ogni livello dell'essere (e dell'atteggiamento comprensivo di fronte ad esso) ha la propria immediatezza, nel senso della *Fenomenologia*: di fronte all'oggetto immediatamente dato « ci atteggiamo in modo altrettanto *immediato*, assumiamo un atteggiamento di *semplice rilevamento*, quindi non abbiamo nulla da modificare in esso, nel modo in cui si presenta ».[9] In effetti solo la genesi, la « generazione » dell'oggetto può rappresentare l'oltrepassamento di questa immediatezza. Ma già a questo punto, ciò presuppone che quelle forme di mediazione nelle quali ed attraverso le quali viene oltrepassato l'esserci immediato degli oggetti dati, *siano indicate come princìpi costitutivi strutturali* (struktive Aufbauprinzipien) *e tendenze reali di movimento degli oggetti stessi* — che quindi, per principio, la genesi concettuale e la genesi storica coincidano. Noi abbiamo seguito il corso storico ideale che, nello sviluppo del pensiero borghese, ha sempre più operato nel senso della separazione tra questi due princìpi. Potremmo affermare che a causa di questa dualità metodologica, la realtà si scinde in un insieme non razionalizzabile di fatticità, sul quale viene gettata una rete di « leggi » puramente formali, svuotate di contenuto. E l'oltrepassamento « gnoseologico » di questa astratta forma della datità immediata del mondo (e della sua pensabilità) rende eterna questa struttura, motivandola — di conseguenza — come necessaria « condizione di possibilità » di questa apprensione del mondo. Tuttavia, in quanto il suo movimento « critico » non è in grado di operare nel senso di una reale generazione dell'oggetto — e cioè, in questo caso, del soggetto che pensa — ed è anzi orientato in senso opposto, alla fine di questo completo

[9] Hegel, *Werke*, II, p. 73.

ripensamento « critico » della realtà ritorna, *portata al concetto, ma pur sempre soltanto in forma immediata, la stessa immediatezza alla quale si contrapponeva nella propria vita quotidiana l'uomo comune della società borghese.*

L'immediatezza e la mediazione non sono quindi soltanto correlative, modi di atteggiarsi verso gli oggetti della realtà che si integrano reciprocamente: esse sono nello stesso tempo — in corrispondenza con l'essenza dialettica della realtà ed al carattere dialettico dei nostri sforzi per misurarci con essa — determinazioni dialetticamente relativizzate. Ogni mediazione deve cioè necessariamente esibire un punto di vista in cui l'oggettualità da essa generata assume la forma dell'immediatezza. Così accade appunto al pensiero borghese nel momento in cui si trova di fronte all'essere storico-sociale della società borghese, il quale è reso chiaro ed illuminato da molteplici mediazioni. Poiché esso è incapace di trovare ulteriori mediazioni, di comprendere l'essere ed il sorgere della società borghese come prodotto dello stesso soggetto che ha « generato » la totalità compresa della conoscenza, *il suo punto di vista ultimo e decisivo in rapporto all'intero del pensiero diventa quello della mera immediatezza.* Infatti, secondo quanto dice Hegel, « in ciò che opera la mediazione entrambi i lati dovrebbero unificarsi: la coscienza dovrebbe dunque riconoscere un momento nell'altro, il suo scopo ed il suo fare nel destino, ed il suo destino nel suo scopo e nel suo fare, l'*essenza sua propria* in questa *necessità* ».[10]

Vogliamo sperare che dalla nostra esposizione risulti con sufficiente chiarezza che al pensiero borghese è sfuggita e non poteva non sfuggire proprio questa mediazione. Questo aspetto è stato più volte messo in luce, per ciò che riguarda l'economia, da Marx,[11] il quale riconduce espressamente le false rappresentazioni che l'economia borghese ha del processo economico capitalistico alla mancanza di mediazione, alla elusione metodologica delle categorie della mediazione, alla immediata rilevazione di forme derivate di oggettualità, al fatto che ci si arresta al piano meramente immediato della

[10] *Ivi,* p. 275

[11] Cfr. ad es. *Kapital,* III, I, pp. 326-327; 340-341; 364-365; 368-369; 377-378; ecc.

rappresentazione. Nella seconda sezione, abbiamo potuto richiamare l'attenzione sulle conseguenze che sorgono, sul terreno del pensiero, dalla struttura della società borghese e dai limiti metodologici del suo pensiero, ed abbiamo mostrato le antinomie (soggetto-oggetto, libertà-necessità, individuo-società, forma-contenuto, ecc.), nelle quali il pensiero doveva necessariamente imbattersi. È necessario ora rendersi conto che il pensiero borghese, benché pervenga a queste antinomie con il massimo sforzo intellettuale, accetta tuttavia la base d'essere da cui esse sorgono come una fatticità del tutto ovvia, che deve essere semplicemente assunta, atteggiandosi verso di essa in modo immediato. Così, ad esempio, dice Simmel, proprio sulla struttura coscienziale ideologica della reificazione: « Perciò, queste direzioni opposte, una volta intraprese, possono anche tendere ad un ideale di separazione assolutamente pura: quanto più il contenuto « positivo » (*Sachgehalt*) della vita diventa « positivo » (*sachlich*) ed impersonale, tanto più il residuo non reificabile di questo contenuto diventa personale — una proprietà sempre più incontestabile dell'io ».[12] In questo modo, tuttavia, si assume come principio di spiegazione di tutti i fenomeni, trasfigurato in valore, proprio ciò che dovrebbe essere derivato e compreso per mezzo della mediazione: la fatticità inesplicabile ed inesplicata dell'esserci e dell'essere-così della società borghese riceve il carattere di una legge naturale eterna o di un valore culturale atemporalmente valido.

Ma ciò significa al tempo stesso autosoppressione della storia. « Così vi è stata una storia, ma ora non c'è più », dice Marx a proposito dell'economia borghese.[13] E quando in seguito questa antinomia assume forme sempre più raffinate, presentandosi addirittura come storicismo, come relativismo storico, ciò non muta nulla in rapporto al problema fondamentale, alla soppressione della storia. Quest'essenza astorica ed antistorica del pensiero borghese ci si manifesta nel momento in cui *consideriamo il problema del presente come problema storico.* Non è necessario citare esempi a questo

[12] *Philosophie des Geldes*, p. 531.
[13] *Elend der Philosophie*, p. 104 [trad. it. p. 98].

proposito. Dopo la guerra e la rivoluzione mondiale, ogni uomo di sicuro giudizio ricorda con orrore la totale incapacità di tutti gli storici e pensatori borghesi di comprendere gli eventi storico-universali del presente come storia universale. E questo completo fallimento, che ha portato storici peraltro ricchi di meriti e pensatori penetranti al misero e spregevole livello spirituale del più deteriore giornalismo di provincia, non può essere sempre e semplicemente spiegato facendo riferimento a motivi esterni (censura, adattamento agli interessi « nazionali » di classe, ecc.): esso ha anche la sua causa metodologica nel fatto che il rapporto immediato e contemplativo tra soggetto ed oggetto della conoscenza crea proprio quell'irrazionale spazio intermedio « oscuro e vuoto » descritto da Fichte, la cui oscurità e vuotezza, pur presenti nella conoscenza del passato e tuttavia occultate per via della distanza spazio-temporale storicamente mediata, debbono qui venire alla luce senza veli. Una bella similitudine di Ernst Bloch illustrerà questi limiti metodologici più chiaramente di quanto potrebbe fare un'analisi minuziosa, che comunque qui non è possibile compiere. Nel momento in cui la natura diventa paesaggio — distinguendosi, ad esempio, dall'inconscio vivere-nella-natura del contadino — si presuppone una distanza, che in questo caso è di carattere spaziale, tra l'osservatore ed il paesaggio, affinché possa essere raggiunta l'immediatezza estetica dell'esperienza vissuta del paesaggio, che ovviamente è attraversato da molte mediazioni. Perché la natura possa trasformarsi in paesaggio per l'osservatore, quest'ultimo deve trovarsi al di fuori di essa. Se egli tentasse, senza oltrepassare quest'immediatezza estetico-contemplativa, di introdurre se stesso e la natura spazialmente immediata che lo circonda nella « natura come paesaggio », diverrebbe immediatamente chiaro che il paesaggio *comincia* a diventare tale soltanto ad una determinata distanza dall'osservatore, che sarà indubbiamente di volta in volta diversa: come osservatore spazialmente separato, egli può stabilire con la natura un rapporto in cui essa si presenta come paesaggio. Certo, questo rappresenta soltanto un esempio che tende ad illustrare la situazione dal punto di vista metodologico: questo rapporto trova infatti la sua espressione adeguata ed a-problematica nell'arte, benché non si possa co-

munque dimenticare che anche nel caso dell'arte si apre quella stessa insopprimibile distanza tra soggetto ed oggetto che ovunque incontriamo nella vita moderna; l'arte può dunque soltanto dare forma, ma non dissolvere realmente questa problematicità. Tuttavia, questo « dannoso spazio », secondo le parole di Bloch, viene alla luce in tutta la sua chiarezza nella storia stessa, non appena essa viene orientata sul presente — e questo è inevitabile, dal momento che in ultima analisi siamo interessati alla storia proprio per comprendere realmente il presente. L'incapacità di comprendere la storia da parte dell'atteggiamento contemplativo borghese si polarizza nei due estremi dei « grandi individui » come sovrani creatori della storia e delle « leggi di natura » dell'ambiente storico, ed appare chiaro che entrambi questi estremi sono ugualmente impotenti, sia presi separatamente che insieme, di fronte all'essenza — che richiede una donazione di senso (*Sinngebung*) — di ciò che è radicalmente nuovo, del presente.[14] L'interna perfezione dell'opera d'arte può occultare l'abisso che qui si schiude, in quanto dalla sua perfetta immediatezza non emerge il problema dell'impossibilità della mediazione dal punto di vista contemplativo. E tuttavia il presente come problema della storia, come problema non differibile per la praxis, esige imperiosamente questa mediazione. Essa deve essere tentata. Ed in questo tentativo si scopre ciò che Hegel dice su un grado dell'autocoscienza, nel passo citato in cui viene definita la mediazione: « Proprio attraverso la sua esperienza, nella quale avrebbe dovuto trovare la propria verità, la coscienza diventa piuttosto per se stessa un enigma, le conseguenze dei suoi atti non sono per essa i suoi stessi atti; ciò che le avviene non è *per essa*

[14] Rinvio qui ancora una volta al dilemma plechanoviano del vecchio materialismo. Gia Marx ha mostrato nei confronti di Bruno Bauer, che la posizione logica di una concezione borghese della storia tende alla meccanizzazione della « massa » ed all'irrazionalizzazione dell'eroe (*Nachlass*, II, pp. 178 sgg.). Tuttavia, in un Carlyle o in un Nietzsche, si può trovare la stessa dualità di punti di vista. Anche un pensatore tanto prudente come Rickert (nonostante le sue riserve, ad es., *op. cit.*, p. 380) inclina a considerare i « movimenti di massa » come determinati da leggi di natura e ad assumere come individualità storica solo la personalità singola (*op. cit.*, pp. 444, 460-61, ecc.).

l'esperienza di ciò che essa è *in sé*; il passaggio non è una mera modificazione di forma dello stesso contenuto e della stessa essenza, rappresentati ora come contenuto ed essenza della coscienza, ora come oggetto o essenza *intuita* di se stessa. La *necessità astratta* vale quindi per il *potere* soltanto negativo, incompreso, della *generalità*, nella quale viene schiacciata l'individualità ».

2.

La conoscenza storica del proletariato ha inizio con la conoscenza del presente, con la auto-conoscenza della propria situazione sociale, con l'indicazione della sua necessità (nel senso della genesi). Che la genesi e la storia coincidano o, più esattamente, siano soltanto momenti dello stesso processo, è possibile soltanto quando, da un lato, tutte le categorie nelle quali è strutturata l'esistenza umana appaiono come determinazioni di questa stessa esistenza (e non soltanto della sua intelligibilità); d'altro lato, quando la loro successione, la loro interdipendenza e la loro connessione si presentano come momenti del processo storico stesso, come caratteristica strutturale del presente. La successione e l'interdipendenza interna delle categorie non formano dunque né una serie puramente logica, né si ordinano secondo la fatticità puramente storica. « La loro successione è invece determinata dalla relazione in cui esse si trovano l'una con l'altra nella moderna società borghese, e quest'ordine è esattamente l'inverso di quello che sembra essere il loro ordine naturale o di ciò che corrisponde alla successione dello sviluppo storico ».[15] Ciò presuppone ancora una volta che si possa mostrare nel mondo che si contrappone all'uomo nella teoria e nella praxis un'oggettualità che, se viene concepita e

[15] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. XLIV [trad. it. p. 194].

pensata correttamente e coerentemente fino in fondo, non deve in alcun modo restare celata in una mera immediatezza, analoga a quella delle forme indicate in precedenza: di conseguenza, essa deve poter essere appresa come momento in corso che media passato e futuro e rivelarsi così in tutte le sue relazioni categoriali come prodotto dell'uomo, come prodotto dello sviluppo sociale. Ma impostando il problema in questo modo, si solleva la questione della « struttura economica » della società. Infatti, come osserva Marx nella sua polemica contro l'erronea dissociazione tra il principio (cioè la categoria) e la storia operata dallo pseudohegeliano e volgarkantiano Proudhon, quando si chiede « perché il tale principio si sia manifestato nell'XI o nel XVIII secolo piuttosto che nel tal altro, ci si trova necessariamente costretti ad esaminare minuziosamente quali fossero gli uomini dell'XI secolo, quali quelli del XVIII, quali fossero le rispettive necessità, le loro forze produttive, il loro modo di produzione, le materie prime della loro produzione, e quali fossero i rapporti fra uomo e uomo, risultanti da queste condizioni di esistenza. Ora, approfondire tutte queste questioni, non significa appunto fare la storia reale, profana, degli uomini in ciascun secolo, rappresentare questi uomini come gli autori e contemporaneamente gli attori del loro dramma? Ma dal momento che rappresentate gli uomini come autori e come attori della loro storia, siete dunque ritornati esattamente, dopo un lungo giro, al vero punto di partenza, avendo abbandonato i princìpi eterni donde avevate preso le mosse ».[16]

Sarebbe un errore — l'errore che costituisce la premessa metodologica di ogni marxismo volgare — credere che questo punto di vista consista soltanto in una semplice assunzione della struttura sociale data immediatamente (cioè empirica). E d'altra parte non assumere l'empiria, questo andare al di là della sua mera immediatezza non vuol dire essere semplicemente insoddisfatti di questa empiria, possedere una semplice (ed astratta) volontà di modificarla. In realtà, una volontà di questo genere, una simile valutazione dell'empiria resterebbe puramente soggettiva: un « giudizio di va-

[16] *Elend der Philosophie*, pp. 97-98 [trad. it. pp. 93-94].

lore », un desiderio, un'utopia. Ma anche se la volontà orientata verso l'utopia assume la forma filosofica più oggettivata e più decantata del dover essere, essa non va affatto al di là dell'assunzione dell'empiria e quindi anche al di là del mero soggettivismo, sia pure filosoficamente raffinato, della tendenza alla modificazione. Infatti, il dover essere presuppone, proprio nella sua forma classica e pura che ha ricevuto nella filosofia kantiana, un essere al quale la categoria del dover essere è *applicabile* per principio. Quindi, proprio perché l'intenzione del soggetto di non assumere semplicemente la propria esistenza empiricamente data assume la forma del dover essere, la forma dell'empiria immediatamente data riceve una conferma ed una consacrazione filosofica; essa viene resa eterna mediante la filosofia. « Poiché nulla può venire spiegato nei fenomeni, per il concetto della libertà, qui il meccanismo naturale deve sempre costituire il filo conduttore ».[17] Ogni teoria del dover essere si trova perciò di fronte al seguente dilemma: essa deve lasciare immodificato l'esserci dell'empiria, che è privo di senso — e questa assenza del senso è il presupposto metodologico del dover essere, poiché il problema del dover essere non potrebbe neppure porsi in rapporto ad un essere significativo; ed attribuire così al dover essere un carattere puramente soggettivo; oppure, per poter spiegare in che modo il dover essere eserciti un'influenza reale sull'essere, essa deve assumere un principio trascendente, sia rispetto all'essere che al dover essere. Infatti, la soluzione generalmente preferita e già avanzata da Kant, nel senso di un progresso all'infinito, non fa altro che celare l'insolubilità di questo problema. Dal punto di vista filosofico, non importa affatto determinare quanto tempo abbia bisogno il dover essere per dare nuova forma all'essere, ma si debbono indicare quei princìpi, per mezzo dei quali il dover essere è *in generale in grado* di agire sull'essere. Tuttavia, proprio questo è stato reso metodologicamente impossibile dalla fissazione del meccanismo della natura come forma immo-

[17] *Kritik der praktischen Vernunft*, pp. 38-39 [trad. it. p. 36]. Cfr. anche *ivi*, pp. 24, 123, ecc. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, p. 4, 38, ecc. Cfr. anche su questo punto la critica di Hegel, *Werke*, III, pp. 133 sgg.

dificabile dell'essere, dalla separazione rigorosamente dualistica tra l'essere ed il dover essere, dalla rigidezza che l'essere ed il dover essere posseggono in questa contrapposizione e che da questo punto di vista non può essere superata. E per quanto possa essere ridotta a grandezze infinitesimali e poi distribuita lungo un processo infinito, un'impossibilità metodologica non potrà mai ripresentarsi all'improvviso in primo piano come realtà.

Eppure, non è affatto casuale che il pensiero borghese, come via d'uscita dalla contraddizione di fronte al quale veniva posto dalla datità della storia, abbia trovato il progresso all'infinito. Infatti, secondo Hegel, questo progresso « si ripresenta ogni qualvolta determinazioni relative vengono spinte sino al punto in cui si contrappongono, in modo tale che, benché formino un'unità inscindibile, si attribuisce ad ognuna di esse rispetto ad ogni altra un'esistenza autonoma. Questo progresso è perciò la *contraddizione* irrisolta che viene espressa sempre soltanto come *presente* ».[18] Ed è stato dimostrato dallo stesso Hegel che l'operazione metodologica che forma il presupposto logico del progresso all'infinito consiste nel fatto che gli elementi di questo processo sono qualitativamente incomparabili e restano tali: essi vengono portati gli uni con gli altri in un rapporto puramente quantitativo, dove tuttavia « ognuno viene immediatamente posto come indifferente rispetto a questa modificazione ».[19] Con ciò la vecchia antinomia della cosa in sé si ripresenta in una nuova forma: da un lato l'essere ed il dover essere mantengono la loro opposizione rigida ed invalicabile, dall'altro lato, mediante questo legame puramente apparente ed esterno, che lascia intatto la loro irrazionalità e la loro fatticità si crea un ambito di divenire apparente, in cui il tema reale della storia, il sorgere ed il passare, si inabissa più che mai nella notte dell'incomprensibilità. Infatti, nella riduzione alla quantità che deve essere compiuta non soltanto tra gli elementi fondamentali del processo, ma anche tra i suoi singoli stadi, non si vede che sorge in questo modo la parvenza di un passaggio graduale: « Ma la gradualità

[18] *Werke*, III, p. 147.
[19] *Ivi*, p. 262.

riguarda soltanto l'esteriorità della modificazione, non il suo aspetto qualitativo; il rapporto quantitativo precedente è infinitamente vicino al seguente, è ancora un'altra esistenza qualitativa... Mediante il carattere di gradualità del passaggio si cerca di rendere *comprensibile* una modificazione; ma la gradualità è invece proprio il mutare meramente indifferente, l'opposto della modificazione qualitativa. Nella gradualità si sopprime invece il nesso tra entrambe le realtà — esse vengono assunte come stati (*Zustand*), oppure come cose autonome; viene posto che... l'una è assolutamente esterna all'altra, e così viene allontanato proprio ciò che è necessario alla *comprensione*, per quanto debole possa ancora essere questa istanza... Con ciò si sopprime in generale il sorgere ed il passare, ovvero si trasforma l'*in sé*, l'interno nel quale qualcosa è di fronte alla propria esistenza in una *minuzia dell'esistenza esteriore*, e la differenza essenziale e concettuale in una differenza di grandezza meramente esterna ».[20]

L'oltrepassamento dell'immediatezza dell'empiria e dei suoi riflessi razionalistici, anch'essi puramente immediati, non deve quindi assumere il senso di un tentativo di andare al di là dell'immanenza dell'essere (sociale), se non si vuole che questo falso trascendimento non fissi e renda esterna ancora una volta, in modo filosoficamente sublimato, l'immediatezza dell'empiria con tutti i suoi interrogativi insolubili. L'oltrepassamento dell'empiria può significare soltanto, all'opposto, che i suoi stessi oggetti debbono essere afferrati e compresi come momenti della totalità, cioè come momenti della società complessiva, che si trasforma nella storia. La categoria della mediazione come leva metodologica per il superamento della mera immediatezza dell'empiria non è quindi qualcosa che interviene dall'esterno (soggettivamente) negli oggetti, non è un giudizio di valore o un dover essere che si contrapponga al loro essere, *ma è il rivelarsi della loro stessa struttura oggettuale autentica ed oggettiva.* Questa

[20] *Ivi*, pp. 432-435. È merito di Plechanov l'aver richiamato l'attenzione, fin dal 1891, sull'importanza di questo aspetto della logica hegeliana in rapporto alla differenza tra evoluzione e rivoluzione (« Neue Zeit », X/I, pp. 280 sgg.). Purtroppo egli non ha trovato nessuno che sviluppasse questo punto sul terreno storico.

struttura può tuttavia venire in primo piano ed elevarsi al livello della coscienza soltanto se si rinuncia al falso atteggiamento del pensiero borghese verso gli oggetti. Infatti, la mediazione sarebbe impossibile se l'esistenza empirica degli oggetti stessi non fosse già un'esistenza mediata, che riceve la parvenza dell'immediatezza soltanto perché e nella misura in cui manca la coscienza della mediazione, e gli oggetti vengono perciò tolti dal complesso delle loro determinazioni reali ed artificialmente isolati.[21]

Non bisogna tuttavia dimenticare che questo processo di isolamento degli oggetti non è esso stesso qualcosa di accidentale o di arbitrario. La conoscenza corretta sopprime le false separazioni tra gli oggetti, come anche le connessioni non meno false ottenute per mezzo di astratte determinazioni riflessive: ma questa correzione significa qualcosa di più che una semplice rettifica di un metodo erroneo o scientificamente insufficiente, la semplice sostituzione di un'ipotesi con un'altra ipotesi che funzioni meglio. Appartiene invece alla struttura sociale del presente che la sua forma oggettuale venga elaborata dal pensiero in questo modo, oltre alla base oggettuale da cui queste stesse elaborazioni prendono le mosse. Il punto di vista del proletariato si contrappone dunque alla classe borghese: ma per comprendere la realtà, il pensiero proletario non richiede affatto una *tabula rasa*, un nuovo inizio « privo di presupposti », così come è avvenuto nel caso del pensiero borghese — almeno considerando la sua tendenza di fondo — nei confronti delle forme feudali del medioevo. Proprio perché il suo scopo pratico è un rivolgimento *fondamentale* della società nella sua interezza, esso intende la società borghese, con le sue elaborazioni intellettuali, artistiche, ecc., come punto di avvio del metodo. La funzione metodologica delle categorie della mediazione consiste in questo: con il loro ausilio diventano oggettiva-

[21] Sull'aspetto metodologico del problema si veda anzitutto la prima parte della filosofia della religione di Hegel. In particolare, XI, pp.158-159: « Non esiste un sapere immediato. Un sapere è immediato quando non abbiamo coscienza della mediazione, ma esso è mediato ». Analogamente, nella prefazione alla *Fenomenologia*: « Il vero è soltanto questa uguaglianza che *si riproduce* o la riflessione nell'essere-altro in se stesso — e non una unità *originaria* oppure *immediata* in quanto tale ». *Werke*, II, p. 15.

mente efficaci ed arrivano perciò alla coscienza del proletariato questi significati immanenti che spettano necessariamente agli oggetti della società borghese, ma che sono altrettanto necessariamente assenti dalla loro manifestazione immediata nella società borghese e di conseguenza dai loro riflessi concettuali nel pensiero borghese. Tutto ciò significa che non a caso la borghesia resta teoricamente prigioniera dell'immediatezza, mentre il proletariato è in grado di oltrepassarla: si tratta anzi di un problema puramente scientifico-teorico. Nella differenza tra questi due atteggiamenti teorici si esprime piuttosto la diversità dell'essere sociale delle due classi. Certo, la conoscenza derivante dal punto di vista del proletariato è una conoscenza superiore in rapporto all'oggettività scientifica: ed in essa è insita da un lato — per ciò che concerne il metodo — la soluzione di quei problemi intorno ai quali si sono impegnati invano i maggiori pensatori dell'età borghese, dall'altro — in rapporto al contenuto — un'adeguata conoscenza storica del capitalismo, a cui il pensiero borghese non può accedere. Tuttavia, questa graduazione oggettiva nel valore conoscitivo dei metodi appare ancora una volta come un problema storico-sociale, come una necessaria conseguenza dei tipi di società rappresentati da entrambe le classi e del loro avvicendarsi nella storia, cosicché la « falsità », l'« unilateralità » della concezione borghese della storia si presenta come momento necessario nella struttura metodologica della conoscenza sociale.[22] D'altro lato, risulta anche che ogni metodo è necessariamente collegato con l'essere delle classi corrispondenti. Nel caso della borghesia, il metodo emerge direttamente dal suo essere sociale: perciò la mera immediatezza inerisce al suo pensiero come un limite esterno — un limite che proprio per questo essa non può superare. Invece, nel caso del proletariato, questo limite dell'immediatezza va internamente

[22] Anche Engels ha di fatto accettato la teoria hegeliana del falso (la cui migliore esposizione si trova nella prefazione alla *Fenomenologia*, *Werke*, II, pp. 30 sgg.). Cfr. la critica della funzione del « male » nella storia, *Feuerbach*, pp. 31 sgg. Tutto ciò si riferisce naturalmente soltanto agli esponenti realmente originali del pensiero borghese. Quanto agli epigoni, agli eclettici ed ai puri e semplici campioni a pagamento degli interessi della classe in declino, essi appartengono ad un ordine di considerazioni del tutto diverso.

superato nel momento in cui ci si dispone nella sua prospettiva, nel *punto di avvio*. E questo problema si ripresenta *sempre di nuovo* al proletariato ad ogni passo, sia della comprensione della realtà, sia della praxis storica, per il fatto che il metodo dialettico produce e riproduce di continuo i propri momenti essenziali e la sua essenza è la negazione di uno sviluppo semplice e rettilineo delle idee. Per il proletariato, il limite dell'immediatezza è diventato interno. In questo modo esso si è posto chiaramente questo problema, e con questa posizione della domanda è già data la via e la possibilità di una risposta.[23]

Ma sempre soltanto la possibilità. Continua qui a valere il principio da cui abbiamo preso le mosse: nella società capitalistica l'essere sociale è — immediatamente — lo stesso per la borghesia e per il proletariato. Si può aggiungere ora che questo stesso essere, attraverso l'azione motrice degli interessi di classe, tiene prigioniera la borghesia in questa immediatezza mentre sospinge il proletariato al di là di essa. Infatti, nell'essere sociale del proletariato viene alla luce in modo da non poter essere respinto il carattere dialettico del processo storico, e quindi il carattere mediato che ogni momento detiene in quanto riceve la propria verità, la propria oggettualità autentica solo nella mediazione della totalità. Per il proletariato, diventare cosciente dell'essenza dialettica della propria esistenza è una questione che può condurre al suo successo o alla sua rovina, mentre la borghesia occulta nella vita quotidiana, con le astratte categorie riflessive della quantificazione, del progresso all'infinito, ecc., la struttura dialettica del processo storico, per vivere poi come catastrofi immediate i momenti della conversione. Come abbiamo visto, ciò dipende dal fatto che per la borghesia il soggetto e l'oggetto del processo storico e dell'essere sociale si presentano di continuo in una duplice forma: l'individuo singolo si contrappone coscienzialmente come soggetto conoscente all'immensa necessità oggettiva, afferrabile solo in frammenti, dell'accadere sociale, mentre nella realtà proprio il cosciente *fare* e *lasciar fare* dell'indivi-

[23] Su questa differenza tra proletariato e borghesia, cfr. il saggio *Coscienza di classe*.

duo perviene al lato oggettivo di un processo, il cui soggetto (la classe) non può essere ridestato sino alla consapevolezza e deve perciò trascendere di continuo la coscienza del soggetto apparente: l'individuo. Soggetto ed oggetto del processo sociale si trovano qui già in un rapporto di interazione dialettica. In quanto tuttavia essi si presentano sempre in un rigido raddoppiamento ed in una reciproca esteriorità, questa dialettica resta incosciente, e gli oggetti conservano la loro dualità e quindi anche la loro rigidezza. Quest'ultima può risolversi solo in modo catastrofico, e ad essa subentra immediatamente una struttura altrettanto rigida. Questa dialettica inconscia, che è quindi per principio indominabile « irrompe nella confessione di un ingenuo stupore quando ora appare come rapporto sociale ciò che essi goffamente ritenevano di fissare come cosa, e ora li stuzzica di nuovo come cosa ciò che avevano appena finito di fissare come rapporto sociale ».[24]

Questa duplice forma dell'essere sociale non sussiste per il proletariato. Esso si presenta anzitutto come puro e semplice *oggetto* dell'accadere storico. In tutti i momenti della vita quotidiana, nei quali l'operaio singolo sembra presentarsi come soggetto della propria vita, quest'illusione gli viene tolta dall'immediatezza della sua esistenza: « Il consumo individuale dell'operaio continua dunque ad essere sempre un momento della produzione e della riproduzione del capitale, sia che avvenga dentro o fuori dell'officina, fabbrica, ecc., dentro o fuori del processo lavorativo, proprio come la pulizia della macchina, sia che avvenga durante il processo lavorativo sia durante determinate pause di questo ».[25] Nella vita dell'operaio, la quantificazione degli oggetti, il loro essere determinati da astratte categorie riflessive viene

[24] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 11 [trad. it., p. 23. Il passo immediatamente precedente è il seguente: « Tutte le illusioni del sistema monetario derivano dal fatto che dall'aspetto del denaro non si capisce che esso rappresenta un rapporto di produzione sociale, sia pure nella forma di una cosa naturale di determinate qualità. Presso gli economisti moderni i quali sdegnano sghignazzando le illusioni del sistema monetario, fa capolino questa medesima illusione, non appena essi maneggiano categorie economiche superiori, ad esempio il capitale. Essa irrompe... ». N.d.T.]

[25] *Kapital*, I, p. 535.

alla luce immediatamente come un processo di astrazione operato sul lavoratore stesso: esso separa da lui la sua forza-lavoro e lo costringe e vendere questa forza-lavoro come unica merce di sua proprietà. Così facendo, l'operaio inserisce questa merce (e quindi *se stesso* poiché essa non è separabile dalla sua persona fisica) in un processo parziale, meccanico-razionale, che egli trova immediatamente di fronte a sé come definito, concluso e funzionante anche senza di lui; in esso, egli è inserito come un numero puramente ridotto ad astratta quantità, come uno strumento accessorio meccanizzato e razionalizzato.

Il carattere reificato della modalità immediata di manifestazione della società capitalistica viene spinto così per l'operaio sino alle sue estreme conseguenze. È vero: questa duplicazione della personalità, questa lacerazione dell'uomo in un elemento del movimento delle merci ed in uno spettatore (oggettivamente impotente) di questo movimento sussiste anche per il capitalista.[26] Ma per la sua coscienza esso assume necessariamente la forma di un'attività sia pure oggettivamente apparente, di un attivo dispiegarsi del suo soggetto. Quest'apparenza occulta per lui la vera condizione di fatto: per l'operaio, invece, al quale è precluso questo margine interno di un'attività apparente, la lacerazione del suo soggetto conserva la forma brutale di un asservimento tendenzialmente illimitato. Egli è perciò costretto a subire come oggetto del processo la propria mercificazione, la propria riduzione a pura quantità.

Ma proprio per questo egli viene spinto al di là della immediatezza di questa condizione. Infatti « il tempo — dice Marx — è lo spazio dello sviluppo umano ».[27] Le differenze quantitative dello sfruttamento, che hanno per il capitalista

[26] Su ciò poggiano categorialmente tutte le cosidette teorie dell'astinenza. In questo ambito va considerata anzitutto l'importanza sottolineata da Max Weber dell'« ascesi intramondana » dello « spirito » del capitalismo. Anche Marx nota questo stato di cose quando **mette in evidenza il fatto che il capitalista** « considera il proprio consumo privato come furto ai danni dell'accumulazione del suo capitale, allo stesso modo che nella contabilità all'italiana le spese private figurano sulla pagina del dare del capitalista di contro al suo capitale ». *Kapital*, I, p. 556 [trad. it. I, 3, p. 37].

[27] *Lohn, Preis und Profit*, p. 40 [trad. it. p. 84].

la forma di determinazioni quantitative di oggetti del suo calcolo, debbono apparire all'operaio come categorie qualitative, decisive, della sua esistenza fisica, spirituale e morale, ecc. La conversione della quantità in qualità non è soltanto, come viene esposto nella filosofia della natura di Hegel e, sulle orme di Hegel, nell'*Antidühring* di Engels, un momento determinato del processo dialettico di sviluppo. Ma come abbiamo visto or ora sulla base della logica di Hegel, essa è anche il presentarsi dell'autentica forma di oggetto dell'essere, la lacerazione di quelle devianti determinazioni riflessive che hanno alterato l'autentica oggettualità, riportandola sul piano di un comportamento puramente immediato, disinteressato, contemplativo. Proprio nel problema del tempo di lavoro viene chiaramente alla luce che la quantificazione è un velo reificante e reificato che si stende sulla vera essenza degli oggetti che può in genere presentarsi come forma oggettiva dell'oggettualità soltanto nella misura in cui il soggetto, che si trova rispetto all'oggetto in un rapporto contemplativo o apparentemente pratico, non è interessato all'essenza dell'oggetto. Quando Engels cita il passaggio dell'acqua dallo stato fluido a quello solido o gassoso[28] come per esempio della conversione della quantità nella qualità, l'esempio è corretto in rapporto a questi punti di transizione. Ma in questo atteggiamento si trascura che anche quei passaggi che qui appaiono come puramente quantitativi, assumono un carattere qualitativo non appena si muta il punto di vista. (Si pensi, per dare un esempio veramente banale, alla potabilità dell'acqua, dove le modificazioni « quantitative » ad un certo punto assumono un carattere qualitativo, ecc.). Questa situazione diventa tuttavia ancora più chiara se consideriamo dal punto di vista metodologico l'esempio che Engels cita traendolo dal *Capitale*. Si tratta della grandezza quantitativa che, ad un determinato grado della produzione è necessaria affinché una certa somma di valore si possa trasformare in capitale: a questo punto limite, dice Marx, la quantità si converte in qualità.[29] Se noi paragoniamo queste due serie di possibili modificazioni quan-

[28] *Antidühring*, p. 127.
[29] *Kapital*, I, pp. 272-273.

titative e la loro conversione in qualità (il crescere o il diminuire di questa somma di valore e l'incremento e la diminuzione del tempo di lavoro), è chiaro che nel primo caso si tratta soltanto — secondo le parole di Hegel — di una « linea nodale dei rapporti di misura », mentre nel secondo *ogni* modificazione per sua interna essenza, è una modificazione qualitativa: e mentre la sua forma fenomenica quantitativa viene appunto imposta all'operaio dal mondo circostante sociale, la sua essenza consiste invece per lui proprio nella sua natura qualitativa. E la doppia forma fenomenica deriva chiaramente dal fatto che per l'operaio il tempo di lavoro non è soltanto la forma di oggetto della sua merce venduta, della forza-lavoro (in tal caso il problema è anche per lui quello di uno scambio tra equivalenti, di un rapporto quantitativo), ma al tempo stesso anche la forma determinante di esistenza del suo esserci in quanto soggetto, in quanto uomo.

Ma con ciò non è affatto superata l'immediatezza e la sua conseguenza metodologica, la rigida contrapposizione tra soggetto ed oggetto. Proprio perché la reificazione raggiunge qui il suo punto culminante, il problema del tempo-lavoro mostra una tendenza che sospinge necessariamente il pensiero proletario ad oltrepassare questa immediatezza. Infatti l'operaio è posto *interamente* ed immediatamente nel suo essere dalla parte dell'oggetto: egli si manifesta immediatamente come oggetto, e non come agente del processo sociale del lavoro. D'altro lato, questo ruolo di oggetto non è già più in se stesso puramente immediato. Cioè, la trasformazione dell'operaio in puro e semplice oggetto del processo di produzione viene appunto oggettivamente realizzata dal modo della produzione capitalistica (in contrasto con la schiavitù ed il rapporto servile) per il fatto che l'operaio è costretto ad oggettivare la propria forza-lavoro di fronte alla propria personalità complessiva ed a venderla come merce che gli appartiene. Tuttavia, per effetto della scissione che si produce a questo punto tra oggettività e soggettività nell'uomo che si oggettiva come merce, questa situazione può al tempo stesso essere resa cosciente. Nelle forme sociali anteriori e più « naturali », il lavoro viene immediatamente determinato come « funzione di un membro dell'organismo so-

ciale »; nella schiavitù e nel rapporto servile, le forme di dominio si presentano come « molla immediata del processo di produzione ».[30] In questo modo i lavoratori che si trovano in questi contesti con la loro personalità complessiva indivisa non possono arrivare ad una presa di coscienza della loro situazione sociale. Di contro, « il lavoro che si presenta nel valore di scambio, è presupposto come lavoro del singolo isolato. Esso diventa sociale per il fatto che assume la forma del suo immediato opposto, la forma della generalità astratta ».

Appaiono qui quei momenti che rendono dialettico l'essere sociale dell'operaio e le sue forme di coscienza, spingendo così più chiaramente e concretamente al di là della mera immediatezza. In primo luogo l'operaio può prendere coscienza del suo essere sociale soltanto nel momento in cui diventa cosciente di se stesso come merce. Come abbiamo visto, egli viene introdotto come puro e semplice oggetto (*Objekt*) nel processo di produzione dal suo essere immediato. Nella misura in cui questa immediatezza appare come conseguenza di molteplici mediazioni e comincia a chiarirsi tutto ciò che questa immediatezza presuppone, cominciano anche a chiarirsi le forme feticistiche della struttura di merce: nella merce, l'operaio riconosce se stesso ed i suoi propri rapporti con il capitale. Per quanto egli non sia ancora praticamente in grado di elevarsi al di sopra di questo ruolo di oggetto, la sua coscienza è *l'autocoscienza della merce*; o, in altri termini: l'autoconoscenza, l'autodisvelamento della società capitalistica fondata sulla produzione e sullo scambio di merci.

Questo intervenire dell'autoconoscenza nella struttura di merce significa tuttavia qualcosa che è per principio e qualitativamente diverso da ciò che si suole definire coscienza « di » un oggetto. Non soltanto perché si tratta di un'autocoscienza. Infatti, come accade ad esempio nella psicologia scientifica, si potrebbe trattare semplicemente di una coscienza che sceglie « accidentalmente » se stessa come oggetto, senza che per questo risulti modificato il rapporto tra coscienza ed oggetto e, corrispondentemente, la moda-

[30] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. 10 [trad. it. p. 21].

lità della conoscenza così acquisita. Di conseguenza, i criteri di verità in rapporto ad una conoscenza di questo genere saranno esattamente identici a quelli validi per una conoscenza rivolta ad oggetti « estranei ». Anche se, per fare un esempio, uno schiavo dell'antichità — puro *instrumentum vocale* — giunge alla conoscenza di se stesso in quanto schiavo, ciò non rappresenta un'autoconoscenza in questo senso: egli perviene così semplicemente alla conoscenza di un oggetto che è « accidentalmente » lui stesso. Da un punto di vista sociale oggettivo, non vi è nessuna differenza decisiva tra uno schiavo « che pensa » ed uno schiavo « inconsapevole », come tra la possibilità di prendere coscienza della propria situazione sociale e la possibilità di un « libero » di avere conoscenza della schiavitù. Resta qui immutata la rigida duplicazione gnoseologica di soggetto e oggetto, e quindi anche l'intangibilità strutturale (*struktiv*), da parte del soggetto conoscente, dell'oggetto adeguatamente conosciuto.

L'autoconoscenza dell'operaio come merce è tuttavia pratica già in quanto conoscenza. Cioè, *questa conoscenza realizza una modificazione oggettuale, strutturale, nel suo oggetto*. Il carattere speciale oggettivo del lavoro come merce, il suo « valore d'uso » (la sua capacità di fornire un plusprodotto), che come ogni valore d'uso scompare senza lasciar traccia nelle categorie quantitative capitalistiche dello scambio, si ridesta *in* ed *attraverso* questa coscienza alla *realtà sociale*. Il carattere speciale del lavoro come merce che senza questa coscienza sarebbe uno sconosciuto ingranaggio dello sviluppo economico, si oggettiva attraverso di essa. Ma in quanto viene in primo piano la specifica oggettualità di questo genere di merce — il suo essere un rapporto tra uomini sotto veli di cosa, un nucleo qualitativo e vivente sotto una crosta quantificante — il carattere di feticcio fondato sulla forza-lavoro come merce può essere scoperto come carattere di *ogni merce*: in ognuna il suo nucleo, il rapporto tra uomini, interviene come fattore nello sviluppo sociale.

Certo, tutto ciò è contenuto soltanto implicitamente nell'opposizione dialettica di quantità e qualità, nella quale ci siamo imbattuti a proposito del tempo-lavoro. Quest'oppo-

sizione, con tutte le determinazioni che ne conseguono, è solo l'*inizio* di quel complesso processo di mediazione il cui fine è la conoscenza della società come totalità storica. Il metodo dialettico non si distingue dal pensiero borghese soltanto perché esso solo è in grado di conoscere la totalità: questa stessa conoscenza è possibile soltanto perché la relazione tra l'intero e le parti differisce per principio dal modo in cui essa si presentava al pensiero nelle determinazioni riflessive. In breve: consiste nel fatto che in ogni momento correttamente compreso in modo dialettico è contenuta la totalità, da ogni momento si può sviluppare il metodo nella sua interezza.[31] È stato spesso sottolineato — e con una certa legittimità — che il famoso capitolo della *Logica* hegeliana sull'essere, il non essere ed il divenire contiene l'intera filosofia di Hegel. Si potrebbe dire, forse con la stessa legittimità, che il capitolo sul carattere di feticcio della merce cela in sé tutto il materialismo storico, l'intera autoconoscenza del proletariato come conoscenza della società capitalistica (e delle società anteriori considerate come gradi rispetto ad essa).

Da ciò non consegue naturalmente che venga così reso superfluo lo sviluppo dell'intero nella sua ricchezza contenutistica. All'opposto. Poiché il marxismo intende il processo dialettico come identico allo stesso sviluppo storico, per l'oggetto modificato della conoscenza sussiste qui a maggior ragione il programma di Hegel: comprendere l'assoluto, lo scopo della sua filosofia, come *risultato*. Ma in questa asserzione metodologica ciò che importa è il fatto strutturale per il quale il momento particolare non è un pezzo di una

[31] Così scrisse Marx ad Engels in data 22.VI.1867: « I signori economisti hanno finora trascurato una cosa semplicissima, e cioè che la forma: 20 braccia di tela=un vestito è soltanto la base non sviluppata di 20 braccia di tela=2 lire sterline, e che quindi la *più semplice forma di merce*, in cui il suo valore non si esprime ancora come rapporto con tutte le altre merci, ma soltanto come *qualcosa di differente* dalla sua propria forma naturale, contiene tutto il *segreto della forma di denaro* e quindi, *in nuce*, *tutte le forme* borghesi del prodotto di lavoro ». (*Briefwechsel*, III, p. 383). Cfr. in proposito anche la magistrale analisi della differenza tra valore di scambio e prezzo in *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, dove si dice che in questa differenza « sono concentrate tutte le tempeste che minacciano la merce nel reale processo di circolazione », pp. 52 sgg. [trad. it. p. 56].

totalità meccanica, composta appunto di siffatti frammenti (in tal caso la conoscenza verrebbe ancora concepita come progresso infinito): in ogni momento particolare si cela piuttosto la possibilità di dispiegare da esso la ricchezza contenutistica della totalità. Ma ciò accade solo se il momento viene mantenuto in quanto tale, cioè inteso come punto di trapasso nella totalità; solo se ogni movimento che oltrepassa l'immediatezza, trasformando il momento — che in precedenza non era altro che una contraddizione chiaramente emersa tra due determinazioni riflessive — in momento di un processo dialettico, non si arresta, fissandosi in una nuova immediatezza.

Questa riflessione ci riconduce al nostro concreto punto di partenza. Nella definizione marxiana del lavoro capitalistico, a cui si è accennato in precedenza, ci siamo imbattuti nel contrasto tra il singolo isolato e la generalità astratta, nella quale si media per il singolo il riferirsi del suo lavoro alla società. Ed anche qui bisogna di nuovo tener presente che, come in ogni forma di datità immediata ed astratta dell'essere, la borghesia ed il proletariato occupano una posizione analoga. Ma mentre la borghesia viene mantenuta nella sua immediatezza dalla sua situazione di classe, la dialettica specifica della situazione di classe del proletariato lo spinge ad oltrepassarla. Come abbiamo potuto notare nel problema del tempo-lavoro, la trasformazione di tutti gli oggetti in merci, la loro quantificazione in valori feticistici di scambio non è soltanto un processo intensivo che opera in questo senso su ogni forma di oggettualità della vita, ma è al tempo stesso ed inseparabilmente un processo di diffusione estensiva di queste forme sull'intero dell'essere sociale. Questo aspetto del processo ha per il capitalista il senso di un incremento della quantità degli oggetti del suo calcolo e della sua speculazione. E nella stessa misura in cui questo processo assume per lui un carattere qualitativo apparente, questo accenno qualitativo si trova nella direzione di un crescente potenziamento della razionalizzazione, della meccanizzazione, della quantificazione del mondo che gli si contrappone (differenza tra il dominio del capitale commerciale e quello del capitale industriale, trasformazione capitalistica dell'agricoltura, ecc.). Si apre così la prospettiva —

che viene naturalmente ben presto interrotta da catastrofi « irrazionali » — di un progresso infinito che conduce ad una compiuta e radicale razionalizzazione capitalistica dello intero essere sociale.

Per il proletariato, invece, il « medesimo » processo significa: *genesi del proletariato stesso in quanto classe*. In entrambi i casi si tratta di una conversione della quantità nella qualità. Per rendersi chiaramente conto fino a che punto, anche per la borghesia, le differenze qualitative siano qui le pietre miliari sulla strada dello sviluppo, non si deve far altro che seguire l'evoluzione che conduce dall'artigianato medioevale alla cooperazione semplice, alla manifattura e così via sino alla fabbrica moderna. Il *senso* di classe di queste modificazioni consiste però per la borghesia proprio nella costante riconversione del più recente livello qualitativo raggiunto ad un livello quantificato che presenta una più ampia calcolabilità razionale. Di contro, il senso di classe del « medesimo » sviluppo per il proletariato consiste nella soppressione dell'*isolamento* che così si realizza, nella presa di coscienza del carattere sociale del lavoro, nella tendenza a concretizzare sempre più ed a superare la generalità astratta della forma fenomenica del principio sociale.

A questo punto si comprende anche per quale ragione la mercificazione dell'operatività separata dalla personalità complessiva dell'uomo arrivi a trasformarsi in coscienza di classe rivoluzionaria soltanto nel proletariato. Nella prima sezione abbiamo mostrato che si può indicare la presenza della struttura fondamentale della reificazione in tutte le forme sociali del capitalismo moderno (burocrazia). Eppure, questa struttura appare chiaramente alla luce e diventa cosciente soltanto nel rapporto lavorativo del proletario. Anzitutto, il suo lavoro possiede già nella sua datità immediata la nuda ed astratta forma della merce, mentre nelle altre forme questa struttura è nascosta dietro una facciata di « lavoro spirituale », di « responsabilità », ecc. (talora dietro forme di « paternalismo »); e quanto più profondamente la reificazione penetra nell'anima del venditore della sua opera come merce, tanto più quest'apparenza diventa illusoria (giornalismo). A questo oggettivo occultamento della forma di merce corrisponde, dal punto di vista soggettivo, il fatto

che il processo della reificazione, la mercificazione dell'operaio mentre da un lato annienta l'operaio stesso — sino a quando egli non si ribella coscientemente ad esso, — storpiando ed atrofizzando il suo « spirito », dall'altro non trasforma in merce la sua stessa essenza spirituale-umana. Egli può quindi completamente oggettivarsi nell'intimo di fronte a questo suo esserci, mentre l'uomo reificato nella burocrazia, ecc., viene reificato, meccanizzato, diventa merce nei suoi stessi organi che sono gli unici veicoli della sua rivolta contro questa reificazione. Anche i suoi pensieri ed i suoi sentimenti vengono reificati nel loro essere qualitativo. « Ma è molto più difficile — dice Hegel — rendere fluida la rigidità dei pensieri piuttosto che l'esserci sensibile ».[32] Questa corruzione assume infine anche forme oggettive. Per l'operaio, la sua posizione nel processo di produzione è, da un lato, qualcosa di definitivo, dall'altro ha in sé la forma immediata del carattere di merce (l'incertezza delle fluttuazioni quotidiane del mercato, ecc.). Nel caso delle altre forme vi è invece la parvenza di una stabilità (regolamenti di servizio, pensioni, ecc.) o la possibilità astratta di un'ascesa *individuale* nella classe dominante. Viene così alimentata una « coscienza di ceto » che riesce efficacemente ad impedire il formarsi di una coscienza di classe. La negatività puramente astratta nell'esistenza dell'operaio non è quindi soltanto la forma fenomenica oggettivamente più tipica della reificazione, il modello strutturale della socializzazione capitalistica, ma proprio per questo è anche, soggettivamente, il punto in cui questa struttura arriva alla coscienza e può in questo modo essere praticamente infranta. « Il lavoro — dice Marx — ha cessato di concrescere con l'individuo come determinazione della sua particolarità »;[33] si debbono sopprimere soltanto le false forme fenomeniche di questa esistenza nella sua immediatezza perché venga alla luce per il proletariato il suo esserci in quanto classe.

[32] *Werke*, II, p. 27.

[33] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, pp. XL-XLI [trad. it. p. 191].

3.

Proprio a questo punto, dove potrebbe sorgere nel modo più semplice l'apparenza che questo processo nella sua interezza sia una semplice conseguenza « secondo legge » dell'unificazione di molti operai in grandi aziende, della meccanizzazione e dell'omogeneizzazione del processo lavorativo, del livellamento delle condizioni di vita, ciò che importa è penetrare con lo sguardo nella parvenza ingannatrice che si cela nell'unilateralità con cui questo aspetto viene messo in rilievo. Non c'è dubbio che quanto si è detto finora sia la *condizione preliminare indispensabile* dell'evolversi del proletariato in classe; senza questi presupposti il proletariato stesso non sarebbe ovviamente mai divenuto classe; senza questa sua costante crescita — a cui provvede il meccanismo dello sviluppo capitalistico — esso non avrebbe mai acquisito quel significato che lo rende oggi il fattore decisivo dello sviluppo umano. Eppure, non si cade in nessuna contraddizione se si afferma che neppure qui si tratta di una relazione immediata. Immediatamente, secondo le parole del *Manifesto comunista*, « questi operai che sono costretti a vendersi al minuto, sono una merce come ogni altro articolo di commercio ». E questo problema è ben lontano dall'essere risolto dal fatto che questa merce possiede la possibilità di pervenire alla coscienza di se stessa in quanto merce. Infatti, la coscienza immediata della merce, secondo la sua semplice forma fenomenica, è appunto l'astratto isolamento ed il rapporto astratto — che va al di là della coscienza — con quei momenti che lo rendono sociale. Non intendo occuparmi qui del contrasto tra interessi particolari (immediati) ed interesse di classe (mediato) che viene acquisito attraverso l'esperienza e la conoscenza, tra gli interessi immediati del momento e gli interessi permanenti generali. È ovvio che in questo caso l'immediatezza debba essere abbandonata. Se si tenta di attribuire alla coscienza di classe una forma immediata di esistenza, si cade inevitabilmente nella mitologia: e come demiurgo del movimento si presenta allora un'enigmatica coscienza generica (tanto enigmatica quanto lo è lo « spirito del popolo » di Hegel), che si riferisce alla coscienza del singolo ed agisce su di essa in

un modo del tutto incomprensibile, che viene reso ancora più incomprensibile dal ricorso ad una psicologia meccanico-naturalistica.[34] D'altro lato, la coscienza di classe che nasce e si sviluppa con la conoscenza della situazione e degli interessi comuni, presa in astratto, non è nulla di specifico per il proletariato. La peculiarità della sua situazione poggia sul fatto che l'oltrepassamento dell'immediatezza ha un'*intenzione diretta alla totalità* della società — ed è indifferente che questa intenzione sia già psicologicamente cosciente oppure resti in un primo tempo inconscia; per questo, secondo il suo *senso*, essa non deve arrestarsi ad un grado relativamente superiore dell'immediatezza che si ripresenta, ma si trova in un movimento ininterrotto verso questa totalità, quindi nel processo dialettico dell'immediatezza che costantemente si autosopprime. Marx ha molto presto riconosciuto chiaramente questo aspetto della coscienza di classe proletaria. Nelle osservazioni sulla rivolta dei tessitori della Slesia,[35] egli mette in evidenza come caratteristica essenziale di questo movimento, il suo « carattere teorico e cosciente ». Nell'inno dei tessitori egli trova « un'audace parola d'ordine della lotta, nella quale il focolare, la fabbrica, il distretto non vengono nemmeno menzionati, ma il proletariato grida immediatamente la propria opposizione alla società della proprietà privata in modo violento, incisivo, aspro e spregiudicato ». Ed il « carattere superiore » della loro stessa azione si rivela nel fatto che « mentre tutti gli altri movimenti si rivolgevano in primo luogo soltanto contro i padroni della industria, il nemico visibile, questo movimento si rivolge

[34] Così dice Marx sulla « specie » in Feuerbach — ed ogni concezione simile non solo non avanza di un passo al di là di Feuerbach, ma molto spesso è più arretrata: la specie può qui essere intesa soltanto « come generalità interna, muta, che unisce in modo puramente *naturale* la molteplicità degli individui ». VI Tesi.

[35] *Nachlass*, II, p. 54. Per noi è importante qui solo l'aspetto metodologico. Esula dal nostro ambito di discorso la questione avanzata da Mehring (*ivi*, p. 30) dell'eventuale sopravvalutazione, da parte di Marx, del carattere consapevole della rivolta dei tessitori. Dal punto di vista del metodo, egli ha anche qui compiutamente caratterizzato l'essenza dello sviluppo della coscienza rivoluzionaria di classe nel proletariato, e le idee successive (espresse nel *Manifesto*, nel *Diciotto brumaio*, ecc.) sulla differenza tra rivoluzione borghese e rivoluzione proletaria si muovono senz'altro nella direzione qui aperta.

al tempo stesso contro il banchiere: il nemico nascosto ».

Si sottovaluterebbe il significato metodologico di questa interpretazione se nel comportamento che Marx, a ragione o a torto, attribuisce ai tessitori della Slesia, si cogliesse soltanto la capacità di introdurre nelle considerazioni che si trovano alla base delle azioni, in luogo dei moventi più naturali e vicini, anche i motivi più lontani, sia dal punto di vista spazio-temporale che da quello concettuale. Si tratta infatti di una circostanza che si può osservare — in forme più o meno pronunciate — nelle azioni di quasi tutte le classi che si fanno avanti nella storia. Ma ciò che importa è il senso di questo distacco dalla datità immediata, da un lato, in rapporto alla struttura degli oggetti messi in rilievo come moventi ed oggetti dell'azione, dall'altro, alla coscienza che guida l'azione ed al modo in cui essa si riferisce all'essere. Appare qui molto nettamente la differenza tra il punto di vista borghese e quello proletario. Quando si tratta, come in questo caso, dei problemi dell'azione, per il pensiero borghese questo distacco significa essenzialmente l'inserimento nel calcolo razionale di oggetti spazio-temporalmente lontani. Il movimento delle idee consiste tuttavia essenzialmente nell'intendere questi oggetti in analogia con quelli più vicini, cioè come oggetti razionalizzati, quantificati, calcolabili. La concezione dei fenomeni nella forma di « leggi naturali » sociali indica appunto, secondo Marx, sia il punto più alto che il « limite invalicabile » del pensiero borghese. Il mutamento di funzione che questo concetto di legge subisce nel corso della storia deriva dal fatto che esso era originariamente il principio della trasformazione della realtà feudale, mentre divenne poi, pur mantenendo la sua struttura di legge, principio di conservazione della realtà borghese. Eppure, anche il primo movimento era — considerato socialmente — inconscio. Di contro, questo « distacco », questo oltrepassamento dell'immediatezza significa per il proletariato *trasformazione dell'oggettualità degli oggetti dell'azione*. A prima vista, a questa trasformazione sono sottoposti sia gli oggetti che si trovano spazio-temporalmente più vicini sia quelli più lontani. Tuttavia, ben presto appare che la trasformazione che sorge in questo modo si rivela in essi ancora più visibile ed evidente. Infatti, l'essenza della modi-

ficazione consiste, da un lato, nell'interazione pratica della coscienza, nel suo ridestarsi, con gli oggetti da cui essa ha origine e di cui essa è coscienza, dall'altro nella fluidificazione, nella processualizzazione di quegli oggetti che vengono compresi qui come momenti dell'intero dialettico. E poiché il suo più interno nucleo essenziale è pratico, questo movimento prende necessariamente le mosse dal punto in cui si avvia l'azione stessa, afferrando i suoi oggetti immediati con tanta forza e decisione da promuovere, attraverso il loro totale e strutturale rovesciamento, il rovesciamento dell'intero estensivo.

L'azione della categoria della totalità si estrinseca infatti molto prima che essa possa illuminare la completa varietà degli oggetti. Essa si afferma proprio nella presenza di questa intenzione diretta alla modificazione dell'intero nell'azione apparentemente riferita, sia dal punto di vista del contenuto sia da quello della coscienza, agli oggetti particolari: nel suo senso oggettivo, l'azione è rivolta alla modificazione dell'intero. Appare qui in una forma più concreta, più chiaramente rivolta alla sfera pratica, ciò che in precedenza, restando ancora in sede puramente metodologica, abbiamo affermato sul metodo dialettico: i suoi elementi e momenti particolari hanno in sé la struttura dell'intero. Poiché la essenza dello sviluppo storico è oggettivamente dialettica, questo modo di apprendere la modificazione della realtà può essere osservato in ogni momento decisivo di transizione. Molto tempo prima che gli uomini possano venire in chiaro sul passare di una determinata forma economica e delle forme sociali, giuridiche, ecc., ad essa connesse, viene in luce la contraddizione divenuta manifesta negli oggetti del loro agire quotidiano. Ad esempio, quando la teoria della tragedia da Aristotele sino ai teorici dell'età di Corneille e la loro praxis nel corso dello sviluppo complessivo considerano il conflitto familiare come la materia più adatta per la tragedia, dietro questa concezione — a parte il vantaggio tecnico così acquisito della concentrazione degli avvenimenti — vi è la sensazione che i grandi rivolgimenti sociali si manifestino qui in una distinzione pratico-sensibile che rende possibile la loro chiara rappresentazione, mentre è soggettivamente ed oggettivamente impossibile l'apprensione della

loro essenza, la comprensione dei loro motivi e del loro significato nel processo complessivo. Eschilo [36] o Shakespeare ci offrono così, nei loro quadri familiari, delle immagini così profonde e corrette dei rivolgimenti sociali del loro tempo che solo ora ci è possibile, con l'aiuto del materialismo storico, dar seguito sul piano teorico a questa intuizione raffigurativa.

Ma la situazione sociale ed il punto di vista del proletariato ad essa corrispondente oltrepassa l'esempio qui citato in modo qualitativamente decisivo. La peculiarità del capitalismo consiste proprio nella soppressione di tutti i « limiti naturali » e nella « trasformazione » della totalità dei rapporti degli uomini tra loro in rapporti puramente sociali.[37] In quanto il pensiero borghese, prigioniero delle categorie feticistiche, irrigidisce l'operare di queste relazioni degli uomini tra loro in un fisso carattere di cosa, esso non riesce a tenere il passo con lo sviluppo sociale. Le categorie razionali astratte della riflessione, che sono l'espressione oggettiva immediata di questa prima reale socializzazione dell'intera società umana, appaiono al pensiero borghese come qualcosa di ultimo, di insuperabile. (Perciò il pensiero borghese si trova costantemente rispetto ad esse in un rapporto immediato). Il proletariato invece si trova nel punto focale di questo processo di socializzazione. Questa trasformazione del lavoro in merce allontana tutto ciò che è « umano » dalla esistenza immediata del proletariato, mentre lo stesso sviluppo estirpa dalle forme sociali in misura crescente ogni « naturalità originaria », ogni rapporto diretto con la natura, in modo tale che proprio nella loro oggettività lontana dall'uomo, anzi disumana, l'uomo associato può scoprire se stesso come loro nucleo. Proprio in questa oggettivazione, in questa razionalizzazione e cosalizzazione di tutte le forme sociali viene chiaramente alla luce per la prima

[36] Si pensi all'analisi di Bachofen della *Orestiade* ed all'importanza che essa ha per la storia dello sviluppo sociale. Il fatto che Bachofen sia ideologicamente prevenuto e si arresti al piano di una corretta interpretazione del dramma senza essere in grado di procedere oltre, dimostra proprio la giustezza delle idee qui sviluppate.

[37] Cfr. in proposito l'analisi marxiana sull'esercito industriale di riserva e sulla sovrappopolazione. *Kapital*, I, pp. 597, sgg.

volta la struttura della società come struttura costituita di rapporti tra uomini.

Tuttavia, ciò accade soltanto se al tempo stesso si tiene fermo che queste relazioni tra uomini sono, secondo le parole di Engels, « legate alle cose » e « si presentano come cose »; se non si dimentica neppure per un istante che esse non sono relazioni immediate tra uomo e uomo, ma rapporti tipici nei quali le « leggi » oggettive del processo di produzione mediano queste relazioni, diventando necessariamente forme fenomeniche immediate dei rapporti umani. Di qui consegue, in primo luogo, che l'uomo può scoprire se stesso come nucleo e fondamento delle relazioni cosalizzate solo *in* ed *attraverso* il rifiuto della loro immediatezza. Perciò si deve sempre prendere le mosse dall'immediatezza delle leggi reificate. In secondo luogo, queste forme fenomeniche non sono affatto mere forme del pensiero, ma forme di oggettualità della società borghese presente. La loro soppressione, per essere reale, non può quindi essere un semplice movimento di idee, ma deve arrivare a sopprimerle praticamente come *forme di vita della società.* Ogni conoscenza, che vuole restare conoscenza pura, deve necessariamente mettere capo ad un rinnovato riconoscimento di queste forme. Ed in terzo luogo, questa praxis non può essere separata dalla conoscenza. Una praxis intesa come effettiva modificazione di queste forme può avere inizio soltanto se essa non intende essere altro che il divenir cosciente, la presa di coscienza ed il coerente sviluppo del movimento che forma la loro tendenza immanente. « La dialettica — dice Hegel — è questo oltrepassamento *immanente* in cui l'unilateralità, la limitatezza delle determinazioni intellettuali si presenta in ciò che essa è, cioè come la loro negazione ».[38] Il grande passo che il marxismo come punto di vista scientifico del proletariato compie qui al di là di Hegel consiste nel fatto che esso non comprende le determinazioni riflessive come un grado « eterno » dell'apprensione della realtà in generale, ma come la forma di esistenza e di pensiero della società borghese, della reificazione dell'essere e del pensiero, scoprendo così la dialettica

[38] *Encyclopädie*, § 81 [trad. it. p. 87].

nella storia stessa. La dialettica non viene perciò introdotta nella storia o illustrata sulla base della storia (come accade molto spesso in Hegel): essa viene piuttosto estrinsecata e resa cosciente dalla storia stessa come una forma fenomenica necessaria a questo determinato grado dello sviluppo.

Ma il veicolo di questo processo della coscienza è infine il proletariato. Presentandosi come conseguenza immanente della dialettica storica, la sua coscienza si presenta essa stessa dialetticamente. Cioè, essa non è altro che l'espressione di una necessità storica. Il proletariato « non ha nessun ideale da realizzare ». La coscienza del proletariato può chiamare in vita, nella sua riconversione pratica, soltanto ciò che viene spinto ad una decisione dalla dialettica storica, ma non può disporsi « praticamente » al di sopra del corso della storia ed imporre ad essa puri e semplici desideri o conoscenze. Infatti, essa stessa non è altro che la contraddizione divenuta cosciente dello sviluppo sociale. D'altro lato, una necessità dialettica non è affatto identica ad una necessità meccanico-causale. Nel passo citato in precedenza Marx dice: la classe operaia non deve far altro che « *mettere* [corsivo mio] in libertà gli elementi della società nuova, che si sono già sviluppati nel seno della società borghese nella fase del suo crollo ». Alla semplice contraddizione — che è un prodotto automatico secondo legge, dello sviluppo capitalistico — deve dunque aggiungersi *qualcosa di nuovo*: la coscienza del proletariato che si trasforma in azione. Tuttavia, poiché la semplice contraddizione si eleva così ad una cosciente contraddizione dialettica, poiché la presa di coscienza si trasforma in *punto di passaggio per la praxis*, appare ancora una volta e con maggior concretezza, il carattere essenziale, che abbiamo già più volte ricordato, della dialettica proletaria: la coscienza non è qui coscienza di un oggetto che le si contrappone, ma autocoscienza dell'oggetto stesso — e per questo l'atto della presa di coscienza *rovescia la forma di oggettualità del proprio oggetto.*

Solo in questa coscienza infatti viene in luce la profonda irrazionalità che sta in agguato dietro i sistemi razionalistici parziali della società borghese e che si manifesta altrimenti soltanto in modo catastrofico, in eruzioni improvvise, e proprio per questo senza modificare alla superficie la forma e la connessione degli oggetti. Si può senz'altro riconoscere

questa situazione negli avvenimenti più semplici della vita quotidiana. Il problema del tempo-lavoro che abbiamo considerato provvisoriamente, dal punto di vista dell'operaio, come momento in cui nasce la sua coscienza in quanto coscienza della merce (quindi, come coscienza del nucleo strutturale della società borghese), mostra nell'istante in cui essa sorge ed oltrepassa la mera immediatezza della situazione data, concentrato in un punto, il problema fondamentale della lotta di classe: il problema della *violenza*, come il punto in cui, in seguito al fallimento delle « leggi eterne » dell'economia politica, in seguito al loro dialettizzarsi, la decisione sul destino dello sviluppo viene necessariamente rimessa all'attività cosciente degli uomini. Marx sviluppa questa idea nel modo seguente: « È evidente: prescindendo dai limiti del tutto elastici, dalla stessa natura dello scambio delle merci non risulta nessun limite della giornata lavorativa, quindi nessun limite del plus-lavoro. Quando cerca di prolungare al massimo la giornata lavorativa fino al punto di giungere, se è possibile, a raddoppiarla, il capitalista non fa altro che affermare il proprio diritto di compratore. Dall'altra parte, la natura specifica della merce venduta implica un limite del suo consumo da parte del compratore, e l'operaio afferma il proprio diritto di venditore, quando vuole limitare la giornata lavorativa ad una grandezza normale determinata. Qui ha dunque luogo un'*antinomia*: diritto contro diritto, entrambi consacrati dalla legge dello scambio delle merci. Fra diritti eguali decide la *violenza*. Così nella storia della produzione capitalistica la *regolazione della giornata lavorativa* si presenta come *lotta per i limiti della giornata lavorativa* — lotta tra il capitalista collettivo, cioè la *classe dei capitalisti*, e l'operaio collettivo, cioè la *classe operaia* ».[39] Ma anche in questo caso si deve sottolineare che la violenza, che appare qui come figura concreta dei limiti di irrazionalità del razionalismo capitalistico, del punto di intermittenza delle sue leggi, è per la borghesia qualcosa di completamente diverso che per il proletariato. Per la borghesia, la violenza è la continuazione immediata della

[39] *Kapital*, I, p. 196 [trad. it. I, 1, p. 255]. Cfr. anche *Lohn, Preis und Profit*, p. 44.

sua vita quotidiana: essa non rappresenta dunque un problema nuovo; d'altro lato, e proprio per questo, essa non è capace di risolvere nemmeno una delle contraddizioni sociali che si autogenerano. Il suo intervento e la sua efficacia, la sua possibilità e la sua portata dipendono del resto dal grado in cui è stata superata l'immediatezza dell'esistenza. Certo, la possibilità di questo oltrepassamento, quindi la estensione e la profondità della coscienza stessa, è un prodotto della storia. Ma questo livello storicamente possibile non consiste qui nella continuazione graduale e rettilinea di ciò che si trova già nell'immediatezza (e delle sue « leggi »), ma nella consapevolezza, raggiunta attraverso molteplici mediazioni, sull'intero della società, nella chiara intenzione diretta alla realizzazione delle tendenze dialettiche dello sviluppo. E la serie delle mediazioni non può concludersi nella contemplazione immediata, ma deve dirigersi alla novità qualitativa che scaturisce dalla contraddizione dialettica: essa deve essere un movimento di mediazione tra il presente ed il futuro.[40]

Tutto ciò presuppone ancora una volta che il rigido essere cosale degli oggetti dell'accadere sociale si scopra come mera parvenza, che la dialettica — la quale rappresenta un'autocontraddizione, un'assurdità logica, finché si tratta del passaggio di una « cosa » ad un'altra, oppure di un concetto che ha la struttura di cosa ad un altro — trovi la propria conferma in tutti gli oggetti e che *le cose si mostrino perciò come momenti che si risolvono nel processo.* Siamo così pervenuti al limite della dialettica antica, al punto che separa questa dialettica da quella del materialismo storico (Hegel rappresenta il momento di transizione metodologica, in lui si trovano cioè gli elementi di entrambe le concezioni in una fuzione non interamente chiarita in rapporto al metodo). Infatti, la dialettica eleatica del movimento indica appunto le contraddizioni immanenti nel movimento in generale, ma essa lascia intatta la cosa che si muove. Sia che la freccia in volo si muova o si trovi in quiete — all'interno del vortice dialettico — essa resta nella

[40] Cfr. ciò che si dice sulla coscienza *post festum* della borghesia, nei saggi *Il mutamento di funzione del materialismo storico* e *Che cosa è il marxismo ortodosso?*

sua oggettualità, come freccia, come cosa. Stando ad Eraclito, è impossibile bagnarsi due volte nello stesso fiume: ma poiché lo stesso eterno mutamento non *diviene*, ma *è*, non produce nulla di qualitativamente nuovo, esso è un divenire soltanto rispetto all'essere rigido delle *cose singole*. Come teoria dell'intero, tuttavia, il divenire eterno appare come teoria di un essere eterno, e dietro il fiume che scorre vi è una invariabile essenzialità, anche se il suo carattere essenziale si esprime nel variare ininterrotto delle cose singole.[41] In Marx, invece, il processo dialettico trasforma le forme di oggettualità degli oggetti in un processo, in un flusso. Nella riproduzione semplice del capitale appare in tutta la sua chiarezza questa sovversione delle forme di oggettualità che caratterizza in modo essenziale il processo. La mera « ripetizione o continuità imprime al processo certi caratteri nuovi o, anzi, dissolve i caratteri apparenti che esso aveva come processo isolato ». Infatti « prescindendo completamente da ogni accumulazione, la pura e semplice continuità del processo di produzione, ossia la riproduzione semplice, converte necessariamente ogni capitale, dopo un periodo più o meno lungo, in capitale accumulato cioè in plusvalore capitalizzato. Anche se al suo ingresso nel processo di produzione questo capitale era proprietà, frutto del lavoro personale di colui che lo adopera, prima o poi esso diventa valore appropriato senza equivalente, ossia materia-

[41] Una più diffusa trattazione del problema è qui impossibile. Eppure, proprio da questa differenza potrebbe emergere chiaramente quella tra età antica ed età moderna: in effetti, il concetto cosale eracliteo che si autosopprime, si rivela estremamente affine alla struttura della reificazione nel pensiero moderno. Solo in questo caso può venire alla luce il limite del pensiero antico — cioè l'incapacità di comprendere dialetticamente l'essere sociale del proprio presente e la storia — come limite della società antica; ed è questo il limite che Marx ha dimostrato nell'« economia » di Aristotele, in occasione di altri problemi, ma pervenendo allo stesso risultato dal punto di vista del metodo. È caratteristico della dialettica di Hegel e di Lassalle il modo in cui essi sopravvalutano la « modernità » di Eraclito. Ma di qui consegue soltanto che questo « antico » limite del pensiero (la posizione nonostante tutto acritica nei confronti del condizionamento storico delle forme, dalle quali il pensiero prende le mosse) resta insuperabile anche per il loro pensiero e trova espressione nel fondamentale carattere contemplatico-speculativo e non pratico-materiale della loro filosofia.

lizzazione, in forma di denaro o altra, di lavoro altrui non retribuito ».[42] Quindi, la conoscenza che gli oggetti non sono cose, ma relazioni tra uomini arriva a dissolverli completamente nel processo. Ma se il loro essere si presenta qui come un divenire, questo divenire non è un astratto scrosciare di un mero flusso generale, non è una *durée réelle* vuota di contenuto, ma la produzione e la riproduzione ininterrotta di quei rapporti che, sottratti a questo nesso e deformati dalle categorie riflessive, appaiono come cose al pensiero borghese. Soltanto in questo caso la coscienza del proletariato si innalza sino all'autocoscienza della società nel suo sviluppo storico. In quanto coscienza del mero rapporto di merce, il proletariato può diventare cosciente di sé soltanto come oggetto del processo economico. Infatti, la merce *diviene* in quanto viene prodotta, ed anche l'operaio come merce, come produttore immediato, è al massimo un ingranaggio di questo meccanismo. Ma se il carattere cosale del capitale si risolve nel processo ininterrotto della sua produzione e riproduzione, da questo punto di vista può arrivare alla coscienza il fatto che il vero *soggetto* di questo processo — sia pure ancora incatenato ed in un primo tempo inconsapevole — è il proletariato stesso. Non appena si abbandona quella realtà immediata, che si presenta come già definita, nasce così l'interrogativo: « Un lavoratore in una fabbrica di cotone produce soltanto cotone? No, produce capitale. Produce i valori che serviranno di nuovo a comandare il suo lavoro, a creare, per suo mezzo, nuovi valori ».[43]

[42] *Kapital*, I, p. 529 [trad. it., I, 3, p. 10]; p. 532-433 [trad. it., I, 3, p. 13]. Anche qui appare il senso precedentemente sottolineato della conversione della quantità in qualità come caratteristica di *ogni momento particolare*. I momenti qualificati restano appunto, considerati nel loro puro isolamento, quantitativi. Come momenti del flusso essi si presentano come modificazioni qualitative della struttura economica del capitale.

[43] *Lohnarbeit und Kapital*, p. 28 [trad. it. p. 52].

4.

Il problema della realtà si mostra così sotto una luce del tutto nuova. Se ora il divenire — per usare la terminologia hegeliana — si presenta come la verità dell'essere, il processo come la verità delle cose, ciò significa che *alle tendenze di sviluppo della storia spetta un più alto grado di realtà che ai « fatti » della mera empiria.* Come abbiamo visto altrove,[44] nella società capitalistica il passato domina sul presente. Ma questo significa soltanto che il processo antagonistico, che non è guidato da nessuna coscienza, ma soltanto spinto dal proprio cieco ed immanente dinamismo, si manifesta in tutte le sue forme fenomeniche immediate come dominio del passato sul presente, come dominio del capitale sul lavoro; di conseguenza, il pensiero che permane sul terreno di questa immediatezza si aggrappa di volta in volta alle forme irrigidite dei singoli stadi, contrapponendosi impotente alle tendenze che pure sono operanti come forze enigmatiche: l'agire ad esso corrispondente non sarà mai in grado di dominarle. Ma questa immagine di una spettrale rigidezza che si trova in un ininterrotto dinamismo si converte in una pienezza di senso non appena la rigidezza si dissolve in un processo la cui forza motrice è l'uomo. Ciò è possibile solo dal punto di vista del proletariato: non soltanto perché il senso che si manifesta in queste tendenze del processo è la soppressione del capitalismo, e prendere coscienza di questo problema significherebbe perciò per la borghesia un suicidio spirituale. Su questa circostanza poggia anche il fatto che le leggi della realtà cosalmente irrigidita del capitalismo, nella quale la borghesia è costretta a vivere, possono imporsi soltanto al di sopra delle teste di coloro che sono i veicoli apparentemente attivi, gli agenti del capitale. Il saggio medio del profitto è l'esempio più tipico, dal punto di vista metodologico, di tali tendenze. Il suo rapporto con il capitalista singolo, di cui determina le

[44] Cfr. il saggio *Il mutamento di funzione del materialismo storico*, e sul problema dei fatti e della realtà il saggio *Che cosa è il marxismo ortodosso?*

azioni come un potere sconosciuto ed inconoscibile, presenta quella struttura dell'« astuzia della ragione », così acutamente riconosciuta da Hegel. E questa situazione non muta, anzi viene ancora più messa in evidenza la sua modalità essenziale per il fatto che queste « passioni » individuali — attraverso ed oltre le quali queste tendenze si affermano — assumono la forma del calcolo più accurato, più preciso e lungimirante. Infatti, la parvenza dettata dal condizionamento di classe dell'essere sociale (e perciò soggettivamente fondata) secondo la quale ogni caso particolare è compiutamente razionalizzato, appare sotto una luce ancora più chiara perché quel senso del processo complessivo, che pure riesce ad imporsi, resta inintelligibile a questo razionalismo. E neppure può incidere sulla struttura fondamentale il fatto che non si tratta qui di un evento irripetibile, di una catastrofe, ma della produzione e riproduzione ininterrotta dello stesso rapporto e che quei momenti delle tendenze in via di realizzazione, che sono già divenuti « fatti », dell'empiria, vengano immediatamente avvolte nella rete del calcolo razionale come fatti isolati ed irrigiditi nella reificazione: tutto ciò mostra soltanto fino a che punto questo antagonismo dialettico domini la totalità delle manifestazioni della società capitalistica.

Nell'abbandono del metodo dialettico si mostra di continuo, con la massima evidenza, l'imborghesimento del pensiero socialdemocratico. Già nei dibattiti intorno a Bernstein si è dimostrato che l'opportunismo deve necessariamente disporsi sul « terreno dei fatti » per ignorare così le tendenze dello sviluppo,[45] oppure per ridurle ad un dover essere di natura etico-soggettiva. Ed a questo punto possono anche essere metodologicamente ricondotti gli equivoci emersi nella discussione sul problema dell'accumulazione. Rosa Luxemburg, nell'autentico esercizio della dialettica, ha afferrato l'impossibilità di una società puramente capitalistica come tendenza dello sviluppo: come tendenza che determina in modo decisivo — come sua conseguenza necessaria — le azioni degli uomini a loro insaputa, e molto tempo prima

[45] Cfr. sulla discussione intorno alla scomparsa od alla crescita pp. 11 sgg.

di essere divenuta essa stessa un « fatto ». L'impossibilità economica dell'accumulazione in una società puramente capitalistica non si manifesta quindi nel « cessare » del capitalismo con l'espropriazione dell'ultimo produttore non capitalistico, ma nelle azioni che l'approssimarsi di questa situazione (un approssimarsi empiricamente ancora abbastanza lontano) impone alla classe capitalistica nella colonizzazione febbrile, nella lotta per la conquista dei mercati e dei territori ricchi di materie prime, nell'imperialismo e nella guerra mondiale, ecc. Infatti, il dispiegarsi di una tendenza dialettica dello sviluppo non è un progresso all'infinito che si approssima alla mèta attraverso graduali incrementi quantitativi. Le tendenze di sviluppo della società si esprimono piuttosto in un'interrotta *trasformazione qualitativa* della struttura sociale (della composizione delle classi, del loro rapporto di forze, ecc.). E nella misura in cui la classe attualmente dominante cerca di padroneggiare queste modificazioni nell'unico modo ad essa possibile — e sembra realmente riuscirvi in rapporto ai « fatti » ed ai loro elementi particolari — con la sua cieca ed inconsapevole attuazione delle necessità della sua situazione, essa accelera il realizzarsi di quelle tendenze il cui senso è il suo stesso tramonto.

Marx ha spesso messo in primo piano, per il suo aspetto metodologico, questa differenza di realtà tra la tendenza ed il « fatto ». Su di essa si fonda del resto l'idea metodologica fondamentale del suo capolavoro: la riconversione degli oggetti economici come cose in rapporti concreti che si trasformano processualmente. Di qui consegue tuttavia che alle singole forme della struttura sociale va riconosciuta una priorità metodologica, una posizione (originaria o derivata) all'interno di un sistema secondo la distanza che le separa da questo momento di riconvertibilità. Su ciò si fonda la priorità del capitale industriale rispetto al capitale commerciale, al capitale per il commercio di denaro, ecc. E questa priorità si esprime da un lato storicamente nel fatto che queste forme derivate dal capitale, che non determinano il processo di produzione stesso, sono in grado di esercitare nello sviluppo una funzione puramente negativa, che dissolve le forme di produzione originarie; e tuttavia « dove sfoci questo processo di disgregazione, ossia quale nuovo modo di pro-

duzione si sostituisca all'antico, non dipende dal commercio, ma dal carattere stesso del vecchio modo di produzione ».[46] D'altro lato, dal punto di vista puramente metodologico, queste forme sono determinate nella loro « legalità » soltanto dai movimenti empiricamente « accidentali » della domanda e dell'offerta: in essi non arriva ad esprimersi nessuna tendenza sociale generale. « La concorrenza non determina qui le deviazioni dalla legge, ma non esiste alcuna legge della ripartizione all'infuori di quella imposta dalla concorrenza », dice Marx [47] a proposito dell'interesse. In questa teoria della realtà che considera le tendenze dello sviluppo complessivo, nel loro imporsi, come « più reali » dei fatti dell'empiria, quell'opposizione che abbiamo messo in rilievo nel trattare alcune questioni del marxismo (scopo finale e movimento, evoluzione e rivoluzione, ecc.), riceve la sua forma autentica, concreta e scientifica. Solo questa impostazione consente infatti di investigare il concetto di « fatto » in modo reale e concreto, cioè sulla base del *fondamento sociale* del suo sorgere e del suo sussistere. La direzione in cui deve procedere una simile ricerca, è già stata accennata altrove,[48] anche se solo a proposito della relazione tra i fatti e la totalità concreta, alla quale essi appartengono e nella quale soltanto essi diventano « reali ». Ora appare chiaro che quello sviluppo sociale e la sua espressione sul piano del pensiero che danno forma di « fatti » alla realtà data originariamente (in uno stato di spontaneità originaria) come indivisa, se da un lato hanno reso possibile la sottomissione della natura all'uomo, dall'altro dovevano necessariamente occultare il carattere storico e sociale di questi fatti, la loro natura peculiare poggiante sul rapporto tra uomini, generando così « di fronte ad essi, potenze spettrali ed estranee ».[49] Giacché nei « fatti » arriva ad esprimersi più chiaramente che nelle stesse « leggi » che li ordinano la ten-

[46] *Kapital*, III, I, p. 316 [trad. it., III, 1, p. 398].

[47] *Ivi*, p. 341 [trad. it. III, 1, p. 28]. Con ciò il saggio di mercato dell'interesse viene dato in quanto grandezza fissa, come il prezzo di mercato delle merci », e ad esso viene espressamente contrapposto il saggio generale del profitto come tendenza. *Ivi*, p. 351. Con ciò si tocca il punto che separa in linea di principio dal pensiero borghese.

[48] Cfr. il saggio *Che cosa è il marxismo ortodosso?*

denza del pensiero reificato verso l'irrigidimento, l'esclusione che esso opera del processo. Se nelle « leggi » si può ancora scoprire una traccia dell'attività umana, anche se ciò si estrinseca spesso in una soggettività falsificata dalla reificazione, nel « fatto », invece, l'essenza dello sviluppo capitalistico — un'essenza irrigidita, divenuta estranea agli uomini e trasformata in cosa impenetrabile — assume una forma di cristallizzazione tale da rendere l'irrigidimento e l'estraneazione la base più ovvia ed al di sopra di ogni dubbio della realtà e dell'apprensione del mondo. Di fronte alla rigidità di questi « fatti », ogni movimento si presenta soltanto come un movimento *accanto* ad essi, ogni tendenza alla loro modificazione come un principio puramente soggettivo (desiderio, giudizio di valore, dover essere). Quindi soltanto se si infrange questa priorità metodologica dei « fatti », se si riconosce la *processualità di ogni fenomeno* si comprende che anche ciò che si suole denominare « fatto » consiste nel processo; che i fatti non sono altro che parti, *momenti* del processo complessivo che sono stati separati, irrigiditi ed isolati artificialmente. Si comprende infine per quale ragione il processo complessivo nel quale la processualità arriva ad affermarsi senza *falsificazioni*, la cui essenza non è intorbidata da alcuna fissazione, rappresenta — rispetto ai fatti — una realtà più vera e più alta. E naturalmente si capisce anche per quale motivo proprio questi « fatti » siano divenuti il massimo feticcio teorico e pratico del pensiero borghese. In questa fattualità pietrificata tutto si irrigidisce in una « grandezza fissa »,[50] e la realtà direttamente data si presenta in una completa immutabilità priva di senso: ogni comprensione di questa stessa realtà immediata diventa così metodologicamente impossibile.

In queste forme, la reificazione viene così spinta al suo punto estremo: essa non rimanda più dialetticamente oltre se stessa; la sua dialettica viene mediata soltanto dalla dialettica delle forme immediate di produzione. Con ciò si acuisce al massimo il contrasto tra essere immediato, il pensiero nelle categorie riflessive ad esso corrispondente, e la

[49] *Ursprung der Familie*, p. 183 [trad. it. p. 204].

[50] Cfr. le osservazioni di Marx su Bentham, *Kapital*, I, pp. 573-574 [cfr. trad. it. I, 3, p. 56].

realtà sociale vivente. Infatti, da un lato, queste forme (l'interesse, ecc.), si presentano al pensiero capitalistico come le forme veramente originarie, che determinano le altre forme della produzione e che sono per esse dei modelli, dall'altro ogni svolta decisiva nel processo di produzione deve scoprire praticamente che si è compiuto un completo rovesciamento della vera struttura (*Aufbau*) categoriale dell'economia capitalistica. Il pensiero borghese resta così legato all'immediatezza ed all'originalità di queste forme e tenta, proprio a partire da esse, di aprirsi la via verso la comprensione dell'economia, non sapendo che con ciò riceve espressione intellettuale soltanto la sua incapacità di comprendere le proprie basi sociali. Al proletariato invece, si apre qui la prospettiva di una completa penetrazione delle forme della reificazione: prendendo le mosse dalla forma dialetticamente più chiara (la relazione immediata tra lavoro e capitale), il proletariato riferisce ad essa le forme più lontane dal processo di produzione e le inserisce così nella totalità dialettica e le comprende.[51]

5.

L'uomo si è trasformato così in misura di tutte le cose (sociali). Il problema metodologico dell'economia, la dissoluzione delle forme cosali feticistiche in processi che si svolgono tra uomini e che si oggettivano in rapporti concreti tra essi, la derivazione delle forme insolubilmente feticistiche dalle forme umane primarie di relazione, crea a questo punto al tempo stesso la base categoriale e storica. Infatti, dal punto di vista categoriale, la struttura del mondo umano si presenta come un sistema di forme relazionali che si trasformano dinamicamente, nelle quali si svolge il confronto tra uomo e natura, tra uomo e uomo (lotta di classe, ecc.). La

[51] Un bell'esempio dello sviluppo e della connessione tra questi momenti si può trovare in *Kapital*, III, II, pp. 362 sgg.

struttura e la gerarchia delle categorie rappresentano così il livello di chiarezza della coscienza che l'uomo ha delle basi della sua esistenza in queste relazioni, quindi la coscienza che egli ha di se stesso. Questa struttura e questa gerarchia sono tuttavia, al tempo stesso, l'oggetto centrale della storia. La storia non si presenta più come un accadere enigmatico, che si compie *accanto* all'uomo ed alle cose, che va spiegato ricorrendo all'intervento di poteri trascendenti oppure che può essere reso significativo solo nel riferimento a valori che lo trascendono. La storia è invece il prodotto dell'attività dell'uomo, rimasto sia pure inconsapevole fino ad oggi; d'altro lato, essa è l'avvicendarsi di quei processi nei quali si sovvertono le forme di questa attività, le relazioni che l'uomo stabilisce con se stesso, con gli altri uomini e con la natura. Se quindi — come si è sottolineato in precedenza — la struttura categoriale di uno stato della società, non è immediatamente storica, cioè se la successione storica empirica nel sorgere reale di una determinata forma di pensiero o di esistenza non basta affatto alla sua spiegazione e comprensione, tuttavia, o meglio, proprio per questo ogni sistema categoriale di questo genere nella sua totalità designa un determinato grado di sviluppo della società nel suo complesso. E la storia consiste proprio nel fatto che ogni fissazione si riduce ad apparenza: *la storia è appunto storia dell'ininterrotto sovvertimento delle forme di oggettualità che plasmano l'esistenza dell'uomo*. L'impossibilità di comprendere l'essenza di queste forme prese nella loro singolarità a partire dalla loro successione storico-empirica, non poggia quindi sul fatto che esse sono trascendenti rispetto alla storia, come ritiene e deve necessariamente ritenere la concezione borghese, che pensa i «fatti» nel loro isolamento oppure all'interno delle determinazioni isolanti della riflessione: queste forme singole non sono immediatamente legate l'una con l'altra né nella coesistenza (*Nebeneinander*) della contemporaneità storica né nel susseguirsi (*Nacheinander*) della successione storica. La loro connessione è mediata invece dalla loro funzione e posizione reciproca nella totalità, cosicché il rifiuto di questa esplicabilità « puramente storica » dei fenomeni singoli serve soltanto a far acquisire una sempre più chiara consapevolezza della storia

come scienza universale: se la connessione dei fenomeni singoli si è trasformata in un problema categoriale, in forza di questo stesso processo dialettico ogni problema di categorie si trasforma di nuovo in problema storico. Certo: in un problema di storia universale, che appare ora — più chiaramente che nelle nostre considerazioni polemiche introduttive — al tempo stesso come problema metodologico e come problema della conoscenza del presente.

Soltanto da questo punto di vista la storia diventa realmente storia dell'uomo. Infatti, in essa non accade nulla che non possa essere ricondotto all'uomo, ai rapporti degli uomini tra loro, come ultimo fondamento d'essere e di spiegazione. Cercando di imprimere questa svolta alla filosofia, Feuerbach ha esercitato un influsso decisivo sul sorgere del materialismo storico. Eppure, trasformando la filosofia in « antropologia », egli ha irrigidito l'uomo in una fissa oggettualità: così facendo, si toglie di mezzo la dialettica e la storia. Qui si cela il grande pericolo di ogni « umanesimo » o punto di vista antropologico.[52] Infatti, se si concepisce l'uomo come misura di tutte le cose, sopprimendo ogni trascendenza con l'ausilio di questa premessa, senza commisurare l'uomo stesso a questo punto di vista, senza applicare la « misura » a se stessa o — più esattamente, senza rendere dialettico l'uomo stesso — l'uomo così assolutizzato si presenta semplicemente al posto di quei poteri trascendenti che egli era chiamato a spiegare, a dissolvere ed a sostituire metodologicamente. Alla metafisica dogmatica subentra — nel migliore dei casi — un relativismo altrettanto dogmatico.

Questo dogmatismo nasce dal fatto che all'uomo, che non è stato reso dialettico, corrisponde una realtà oggettiva che non è stata essa stessa resa dialettica. Il relativismo si muove perciò in un mondo per essenza in quiete e poiché esso non può rendersi consapevole della mancanza di movimento del mondo e della fissità del proprio punto di vista, cade inevitabilmente nel dogmatismo di quei pensatori che cercarono di spiegare il mondo a partire da premesse a loro sconosciute, non divenute coscienti, assunte acriticamente. Infatti, relativizzare la verità in rapporto all'individuo o

[52] Il pragmatismo moderno è un esempio tipico di ciò.

alla specie, ecc., in un mondo che in ultima analisi si trova in quiete (anche se ciò è mascherato da un movimento apparente, come il « ritorno dell'identico » o la successione biologico-morfologica, regolata « secondo leggi », di periodi di accrescimento) differisce in modo decisivo dal manifestarsi della *concreta funzione storica* delle diverse « verità » e del loro *significato* all'interno del processo storico concreto ed irripetibile. Solo nel primo caso si può parlare di relativismo in senso proprio: ma poi esso diventa inevitabilmente dogmatico. Voglio dire che è logicamente significativo parlare di relativismo solo là dove si assume in generale qualcosa di « assoluto ». La debolezza e l'insufficienza di « audaci pensatori » come Nietzsche o Spengler consiste appunto nel fatto che il loro relativismo allontana dal mondo l'assoluto solo in apparenza. Infatti il punto che corrisponde, sotto il profilo logico-metodologico, al cessare del movimento apparente in questi sistemi, è appunto il « luogo sistematico » dell'assoluto. L'assoluto non è altro che la fissazione concettuale, la formulazione mitologicamente positiva dell'incapacità del pensiero di comprendere concretamente la realtà come processo storico. Nella misura in cui i relativisti operano una dissoluzione puramente apparente del mondo in movimento solo in apparenza essi allontanano l'assoluto dai loro sistemi. Ogni relativismo, « biologico » o di altro genere, che rende « eterno » il limite da esso fissato, introduce involontariamente, proprio per via di questa concezione del relativismo, l'assoluto, il principio « atemporale » del pensiero. E finché nel sistema si comprende, sia pure inconsapevolmente, l'assoluto, esso sarà sempre il principio logicamente prevalente rispetto ai tentativi di relativizzazione. Esso rappresenta il massimo principio del pensiero accessibile sul terreno adialettico, nel mondo d'essere delle cose rigide e nel mondo logico dei concetti rigidi; cosicché, in questo caso, avranno senz'altro ragione, *dal punto di vista logico-metodologico*, Socrate contro i Sofisti, il logicismo e la teoria del valore contro il pragmatismo, il relativismo, ecc.

Infatti, questi relativisti non hanno fatto altro che irrigidire il limite presente, storico-socialmente dato, dell'apprensione del mondo dell'uomo nella forma di un limite « eterno » di tipo biologico, pragmatico, ecc. Essi non sono perciò

altro che una *manifestazione di decadenza*, che si esprime nella forma del dubbio, della disperazione, ecc., di quel razionalismo o di quella religiosità ai quali essi si contrappongono scetticamente. Per questo essi sono anche — talora — un *sintomo* storicamente non irrilevante del fatto che quell'essere sociale, sul cui terreno sorse il razionalismo da loro « combattuto », è già divenuto intimamente problematico. E solo in quanto sintomi essi sono significativi. I reali valori spirituali sono sempre stati, di fronte ad essi, rappresentati dalla cultura da loro combattuta, la cultura della classe ancora intatta.

Solo la dialettica storica crea una situazione radicalmente nuova. Non soltanto perché in essa i limiti sono essi stessi relativizzati o, meglio, resi fluidi; e neppure soltanto perché tutte le forme d'essere, a cui corrisponde concettualmente l'assoluto nelle sue varie forme, si dissolvono nel processo e vengono comprese come fenomeni storici concreti, in modo tale che l'assoluto, invece di essere astrattamente negato, viene concepito *nella sua concreta figura storica*, come *momento del processo stesso*, ma anche perché nella sua irripetibilità, nel suo protendersi e retroagire dialettico, il processo storico è una lotta ininterrotta per l'acquisizione di più alti livelli di verità, di *autoconoscenza* (*sociale*) *dell'uomo*. In Hegel, la « relativizzazione » della verità significa che il momento più alto è la verità del momento che si trova più in basso, dal punto di vista sistematico. Perciò l'« oggettività » della verità non viene distrutta in questi gradi più limitati: essa muta soltanto di senso, in quanto viene inserita in una totalità più concreta e comprensiva. In Marx la dialettica diventa invece essenza del processo storico stesso: questo movimento del pensiero si manifesta perciò esso stesso soltanto come parte del movimento complessivo della storia. La storia si trasforma in storia delle forme di oggettualità che costituiscono il mondo circostante ed il mondo interno dell'uomo — forme che egli cerca di dominare con il pensiero, con la praxis, con l'arte, ecc. (Il relativismo opera invece con forme di oggettualità rigide ed immodificabili). Mentre nel periodo della « preistoria della società umana », della lotta di classe, la verità non può avere altra funzione oltre quella di fissare,

secondo le esigenze della lotta e del dominio del mondo circostante, le diverse posizioni che si possono assumere nei confronti di un mondo incompreso nella sua essenza, e che quindi può avere un'« oggettività » soltanto in riferimento al punto di vista ed alle corrispondenti forme di oggettualità delle singole classi, essa acquista un aspetto del tutto nuovo non appena l'umanità coglie chiaramente il proprio fondamento di vita, ristrutturandolo in modo corrispondente. Nel momento in cui si è giunti ad unificare la teoria con la praxis è divenuta possibile la modificazione della realtà, l'assoluto ed il suo contropolo « relativistico » hanno esaurito nello stesso tempo il loro ruolo storico. Infatti, in seguito alla penetrazione pratica ed al reale sovvertimento di questo fondamento di vita, scompare anche quella realtà di cui l'assoluto ed il relativo erano in egual misura l'espressione sul piano del pensiero.

Questo processo *comincia* con il diventare cosciente del punto di vista proletario di classe. Per questo è assolutamente fuorviante designare il materialismo storico come « relativismo ». Infatti, la premessa che in apparenza il materialismo storico ed in relativismo hanno in comune (l'uomo come misura di tutte le cose) ha per essi un senso qualitativamente diverso, per non dire senz'altro opposto. E l'inizio presente in Feuerbach di un'« antropologia materialistica » è appunto soltanto un inizio che ha consentito, in se stesso, sviluppi anche molto diversi. Ora Marx ha portato la svolta feuerbacchiana sino alle sue estreme conseguenze. Su questo punto, egli critica aspramente Hegel: « Hegel fa dell'uomo l'uomo dell'autocoscienza, anziché fare dell'autocoscienza, l'autocoscienza dell'uomo, dell'uomo reale, che vive dunque in un mondo oggettivo reale ed è da questo condizionato ».[53] Ma al tempo stesso, e precisamente ancora nel periodo in cui egli era fortemente influenzato da Feuerbach, Marx intende l'uomo storicamente e dialetticamente. Ed in un senso duplice. In primo luogo, perché egli non parla mai dell'uomo in quanto tale, dell'uomo astrattamente assolutizzato, ma lo pensa sempre come membro di una totalità concreta, della società. Quest'ultima deve essere

[53] *Nachlass*, II, p. 304 [*La sacra famiglia*, trad. it. cit., p. 204].

spiegata dall'uomo, ma ciò può avvenire soltanto se l'uomo stesso viene inserito in questa totalità concreta, se viene portato alla sua vera concrezione. In secondo luogo, perché l'uomo stesso prende parte in maniera decisiva al processo dialettico in quanto base oggettuale della dialettica storica, in quanto soggetto-oggetto identico che si trova al suo fondamento. Cioè, per applicare anzitutto all'uomo le categorie astratte iniziali della dialettica: *in quanto egli è ed al tempo stesso non è.* La religione, dice Marx nella *Critica alla filosofia hegeliana del diritto,* « è la realizzazione fantastica dell'essenza umana, *perché l'essenza umana non possiede qui alcuna vera realtà* ».[54] E poiché questo uomo che non è viene reso misura di tutte le cose, vero demiurgo della storia, il suo non essere deve diventare immediatamente la forma concreta e storico-dialettica della conoscenza critica del presente, nel quale l'uomo è necessariamente condannato al non essere. La negazione del suo essere si concretizza quindi in conoscenza della società borghese, mentre al tempo stesso, come abbiamo visto, viene chiaramente alla luce, commisurata all'uomo, la dialettica della società borghese, la contraddizione delle sue astratte categorie della riflessione. Così dice Marx programmaticamente nella critica or ora citata della teoria della coscienza di Hegel: « Invece si deve mostrare che Stato, proprietà privata, ecc. trasformano gli uomini in astrazioni ossia che sono prodotti dell'uomo *astratto*, anziché essere la realtà degli uomini individuali e concreti ». E che quest'idea del non essere astratto dell'uomo sia rimasta anche l'idea fondamentale del Marx maturo, lo mostrano le note e spesso citate parole di *Per la critica dell'economia politica* in cui la società borghese viene indicata come l'ultima forma fenomenica della « preistoria della società umana ».

A questo punto l'« umanesimo » di Marx si distingue nettamente da tutti gli sforzi che sembrano a prima vista analoghi. L'inumanità, la natura annientatrice e distruttiva di ogni elemento umano del capitalismo è stata spesso riconosciuta e descritta da altri. Mi limito qui a ricordare l'opera di Carlyle *Past and Present*: il giovane Engels manifestò il

[54] *Nachlass*, I, p. 384 [trad. it. cit., p. 90].

proprio consenso, talora persino entusiastico, verso le sue parti descrittive. Ma se da un lato si espone l'impossibilità di essere-uomo nella società borghese come puro e semplice fatto (oppure come un fatto atemporale) e dall'altro si contrappone l'uomo che è — indifferentemente se nel passato, nel futuro o come dover essere — a questo non essere dell'uomo in modo immediato oppure, ottenendo lo stesso risultato, attraverso mediazioni metafisico-mitologiche, così facendo si perviene soltanto ad un'oscura impostazione del problema, e non all'indicazione della via verso la sua soluzione. Questa può essere trovata soltanto se questi due momenti vengono compresi nel loro inscindibile legame dialettico, così come si manifestano nel processo concreto e reale dello sviluppo capitalistico; se quindi l'applicazione corretta delle categorie dialettiche all'uomo come misura delle cose è al tempo stesso la completa descrizione della struttura economica della società borghese, la vera conoscenza del presente. Altrimenti la descrizione — per quanto possa cogliere nel segno a proposito di elementi di dettaglio — soggiace necessariamente al dilemma tra empirismo ed utopismo, volontarismo e fatalismo, ecc. Nel migliore dei casi essa resta prigioniera di una nuda fatticità, oppure contrappone allo sviluppo storico istanze estranee al suo processo immanente e perciò puramente soggettive ed arbitrarie.

Questo è, senza eccezioni, il destino di quelle impostazioni che, prendendo consapevolmente le mosse dall'uomo, hanno cercato di risolvere i suoi problemi di esistenza sul piano teorico e su quello pratico di riscattarlo da essi. Si può notare questo duplice aspetto in ogni tentativo analogo a quello del cristianesimo evangelico. La realtà empirica viene lasciata intatta nel suo esserci (sociale) e nel suo essere-così. Che poi ciò assuma la forma del « date a Cesare quello che è di Cesare », oppure della consacrazione luterana dell'ordine stabilito, del tolstoiano « non resistere al male », il risultato resta strutturalmente lo stesso. Infatti, da questo punto di vista, è del tutto indifferente l'accento affettivo o la valutazione metafisico-religiosa con cui l'esserci e l'essere-così empirico (sociale) dell'uomo si presenta come insuperabile. Ciò che importa è che la loro forma fenomenica immediata viene fissata come intangibile da parte dell'uomo e questa intan-

gibilità viene formulata come imperativo etico. Ad una tale teoria dell'essere non corrisponde soltanto la soppressione della realtà empirica ad opera di Dio nell'apocalissi (una soppressione che talora, come in Tolstoj, può anche mancare senza che la cosa muti nella sua sostanza), ma anche la concezione utopistica dell'uomo come un « santo », che deve realizzare nel proprio intimo il superamento della realtà esterna: quest'ultima resta perciò insopprimibile. Finché una simile concezione permane in questa originaria rigidezza, essa si autosopprime in quanto soluzione « umanistica » del problema dell'umanità: essa è costretta a negare l'umanità alla stragrande maggioranza degli uomini, ad escluderla da quel « riscatto » nel quale l'uomo diventa realmente uomo e la sua vita riceve il suo senso che nell'empiria è inaccessibile. Con ciò essa riproduce — con segni rovesciati, mutando i criteri di valore e capovolgendo i rapporti di classe — la disumanità della società classista sul piano metafisico-religioso, nell'al di là, nell'eternità. E, come insegna anche il più semplice esame storico di un ordine monastico qualsiasi — dalla sua origine come comunità di « santi » sino alla sua trasformazione in un fattore politico-economico di potere al fianco della classe dominante — ogni attenuazione di queste istanze utopistiche rappresenta un adattamento alla società di volta in volta esistente.

Ma anche l'utopismo « rivoluzionario » di tali concezioni non può superare questo limite interno dell'« umanesimo » adialettico. Anche gli anabattisti e le sette analoghe conservano questo duplice carattere. Da un lato, esse lasciano l'esistenza empirica presente dell'uomo intatta nella sua struttura oggettuale (comunismo del consumo), dall'altro esse si aspettano che la realtà si trasformi come essi richiedono per effetto del risvegliarsi di un'interiorità dell'uomo, già presente e pronta dall'eternità, indipendentemente dal suo essere storico-concreto, che deve essere soltanto richiamata in vita, eventualmente mediante l'intervento trascendente della divinità. Anch'esse quindi prendono le mosse da un'empiria immodificabile nella sua struttura e da un uomo che è. Va da sé che questa non è altro che una conseguenza della loro situazione storica ma è questo un punto che oltrepassa i limiti di questi cenni. Dobbiamo

tuttavia notare espressamente una circostanza che non è per nulla casuale: proprio la religiosità rivoluzionaria delle sette ha offerto l'ideologia alle forme più pure del capitalismo (Inghilterra, America). Infatti, questa connessione con una filosofia della storia dell'interiorità resa pura sino alla massima astrazione, liberata da ogni « creaturalità », corrisponde alla struttura ideologica fondamentale del capitalismo. Si potrebbe anzi dire che il legame calvinistico — altrettanto rivoluzionario — dell'etica individuale della « conferma » (ascesi intramondana) con la piena trascendenza delle forze oggettive del movimento universale e della strutturazione contenutistica del destino umano (*Deus absconditus* e predestinazione) rappresenti mitologicamente, ma in modo genuino, la struttura borghese di cosa in sé della coscienza reificata.[55] Nelle stesse sette attivamente rivoluzionarie, l'attività elementare, ad esempio di un Münzer, può a prima vista celare la duplicità insuperabile ancora presente e l'incerta fusione tra empiria ed utopismo. Ma se si fa un esame più attento e se si indaga più da vicino *il concreto dispiegarsi* della base religioso-utopistica della teoria nelle sue conseguenze pratiche, in rapporto alle azioni di Münzer, si scoprirà tra l'una e le altre lo stesso « oscuro e vuoto spazio», lo stesso « *hiatus irrationalis* » che sono sempre presenti ogni qualvolta un'utopia soggettiva, e perciò adialettica, si fa direttamente avanti nella realtà storica con l'intenzione di influire su di essa e di modificarla. Le azioni reali appaiono allora — proprio nel loro senso oggettivamente rivoluzionario — quasi completamente dipendenti dall'utopia religiosa: questa non può guidarle realmente e neppure offrire ad esse scopi o mezzi concreti di realizzazione. Perciò, quando Ernst Bloch [56] pensa che in questo legame della sfera

[55] Cfr. il primo volume dei *Saggi di sociologia della religione di* Max Weber, dove per la valutazione del materiale documentario è del tutto indifferente se si è concordi o meno con la sua interpretazione causalistica. Sul nesso tra capitalismo e calvinismo cfr. anche le osservazioni di Engels *Über historischen Materialismus*, in « Neue Zeit », XI, I, p. 43. Questa struttura di essere ed etica è ancora viva nel sistema di Kant. Cfr. ad es. il passo della *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 120 che suona del tutto conforme ad un'etica calvinistica del guadagno, del genere di quella di Franklin. Un'analisi di questa profonda affinità ci porterebbe troppo lontani dal nostro tema.

[56] *Thomas Münzer*, pp. 73 sgg.

religiosa con un elemento rivoluzionario dal punto di vista economico-sociale si possa trovare una via per l'approfondimento del materialismo storico « puramente economico », non si rende conto che in questo modo egli trascura proprio l'effettiva profondità del materialismo storico. Intendendo l'economicità come cosalità oggettiva a cui si contrappone la psichicità, l'interiorità, ecc., egli trascura che l'effettiva rivoluzione sociale può consistere soltanto in una ristrutturazione della vita concreta e reale dell'uomo e che ciò che si suole chiamare economia, non è altro che il sistema delle forme di oggettualità di questa vita reale. Poiché questa ristrutturazione della vita, anzi questa stessa impostazione problematica era oggettivamente impossibile per la loro situazione storica, le sette rivoluzionarie non si avvidero necessariamente di questo problema. Ma non è lecito scorgere un elemento di approfondimento in questa loro debolezza, nella loro incapacità di scoprire il punto archimedico del rovesciamento della realtà, nella situazione in cui sono costrette a spingersi in parte al di sopra ed in parte al di sotto di questo punto.

L'individuo non potrà mai diventare misura di tutte le cose. La realtà oggettiva si presenta infatti come un complesso di cose rigide che egli trova pronte ed immodificabili di fronte a sé, che egli può soltanto arrivare a riconoscere o respingere in un giudizio soggettivo. Soltanto la classe (non il « genere », che è soltanto un individuo mitologizzato, stilizzato contemplativamente) può riferirsi in una praxis del rovesciamento alla totalità della realtà, e solo nel momento in cui essa è in grado di cogliere nell'oggettualità cosale del mondo dato, che trova di fronte a sé, un processo che è al tempo stesso il suo destino. Per l'individuo la cosalità e, insieme ad essa, il determinismo che è la connessione tra le cose stabilita con necessità dal pensiero, è insopprimibile. Ogni tentativo di aprirsi un varco, a partire di qui, verso la « libertà » non può non fallire, poiché la « libertà interna » presuppone che il mondo esterno sia immodificabile. Perciò la scissione dell'io in essere e dover essere, in io empirico ed io intelligibile non può fondare alcun divenire dialettico per il soggetto isolato. La questione del mondo esterno, la sua struttura (la struttura delle cose) viene sostenuta dalla cate-

goria dell'io empirico, per il quale valgono (sul piano psicologico, fisiologico, ecc.) le leggi del determinismo cosale nella stessa misura in cui valgono per il mondo esterno in senso stretto. L'io intelligibile si trasforma in un'idea trascendente (indifferentemente interpretata come un essere metafisico o come un dover essere), la cui essenza esclude per principio un'interazione dialettica con gli elementi costitutivi empirici dell'io e perciò il riconoscersi dell'io intelligibile nell'io empirico. L'influsso di una tale idea sull'empiria ad essa coordinata rivela la stessa enigmaticità in precedenza indicata in rapporto alla relazione tra dover essere ed essere in generale.

Con quest'osservazione, diviene del tutto chiaro per quale ragione ogni concezione di questo genere dovesse approdare al misticismo, alla mitologia del concetto. Infatti, interviene la mitologia ogni qual volta si fissano due punti terminali oppure due tappe di un movimento come suoi punti terminali — sia che esso appartenga alla realtà empirica oppure si tratti di un movimento di idee per l'afferramento dell'intero mediato in modo indiretto, senza riuscire a trovare la mediazione concreta tra il movimento stesso e questi punti che segnano le sue tappe. Quasi sempre quest'incapacità si traduce in un'apparenza: l'apparenza secondo la quale si tratterebbe al tempo stesso della distanza incolmabile tra movimento e mosso, movimento e motore, motore e mosso, ecc. La mitologia tuttavia assume inevitabilmente la struttura oggettuale del problema la cui inderivabilità ha fornito l'impulso al suo sorgere; qui trova conferma la critica « antropologica » di Feuerbach. E nasce così la situazione, a prima vista paradossale, secondo la quale questo mondo mitologico, questo mondo che è risultato di una proiezione, sembra essere più vicino alla coscienza della realtà immediata. La paradossalità viene tuttavia meno se si pensa che per il reale dominio della realtà immediata è necessario risolvere il problema, abbandonare il punto di vista dell'immediatezza, mentre la mitologia non rappresenta altro che la *riproduzione fantastica dell'insolubilità del problema stesso*; l'immediatezza si ristabilisce ad un grado più elevato. Così quel deserto che, secondo Meister Eckhart, l'anima deve andare alla ricerca al di là di Dio, per trovare

la divinità, è ancora più vicino all'anima individuale singola che il suo stesso essere concreto nella totalità concreta di una società umana, che da questo fondamento di vita non può essere percepita nemmeno nei suoi contorni. Così, per l'uomo reificato, un determinismo cosale decisamente causalistico è più ovvio e naturale che quelle mediazioni che conducono oltre l'immediatezza reificata del suo essere sociale. Ma l'uomo individuale come misura di tutte le cose deve necessariamente condurre nel labirinto della mitologia.

Tuttavia l'« indeterminismo » non rappresenta ovviamente, dal punto di vista dell'individuo, il superamento di questa difficoltà. L'indeterminismo dei pragmatisti moderni puntava originariamente su quel « libero » margine di azione che l'intersecarsi delle leggi cosali e la loro irrazionalità possono anche offrire all'individuo nella società borghese, per approdare poi ad un misticismo dell'intuizione che lasciava senz'altro intatto il fatalismo in rapporto al mondo esterno reificato. E la rivolta « umanistica » di Jacobi contro il dominio kantiano-fichtiano della « legge », la sua esigenza che la « legge sia fatta in funzione dell'uomo, e non l'uomo in funzione della legge » non fa altro che sostituire all'intangibilità razionalistica kantiana del mero esserci di fatto l'irrazionale predominio della stessa realtà empirica, meramente fattuale.[57]

Ma se una concezione fondamentale di questo genere si orienta consapevolmente verso la trasformazione della società, essa è costretta (e questa è la cosa più grave) a deformare la realtà sociale per poter indicare in una delle sue forme fenomeniche l'aspetto positivo, l'uomo essente, che essa non è in grado di scoprire come movimento dialettico nella sua negatività immediata. Citiamo a questo proposito, come esempio di particolare evidenza, il noto passo tratto dal *Bastiat-Schulze* di Lassalle: « Da questa situazione sociale non vi è, *sul terreno sociale*, alcuna via d'uscita. Gli scioperi inglesi, il cui triste esito è abbastanza noto, rappre-

[57] *Werke*, III, pp. 37-38. Solo che qui si risente la nostalgia verso le forme sociali naturali del passato. Cfr. la critica hegeliana a Kant, giusta dal punto di vista metodologico e nel suo aspetto negativo, in *Glauben und Wissen*, *Werke*, I, pp. 105 sgg., le cui conseguenze positive conducono certamente allo stesso risultato.

sentano i vani sforzi della *cosa* di presentarsi come *uomo*. Gli operai possono perciò trovare una via d'uscita *unicamente* nella sfera nel cui *interno* essi sono ancora degli *uomini*: cioè, mediante uno Stato, mediante uno Stato che voglia assumere come proprio compito ciò che accadrà inevitabilmente nel corso del tempo. Di qui l'odio istintivo, ma illimitato della borghesia liberale contro il concetto stesso di Stato in ognuna delle sue manifestazioni ».[58] Non importa qui l'erroneità storica di contenuto delle idee di Lassalle: va invece notato, sul piano del metodo, che la separazione astratta ed assoluta tra economia e Stato, la rigida trasposizione dell'uomo come cosa da un lato e dell'uomo come uomo dall'altro, fa sorgere in primo luogo un fatalismo che resta prigioniero della fatticità empirica immediata (si pensi alla « legge bronzea dei salari » di Lassalle); ed in secondo luogo, attribuisce all'« idea » dello Stato, staccandola dallo sviluppo economico capitalistico, una funzione completamente utopistica, del tutto estranea alla sua natura concreta. E con ciò si sbarra metodologicamente la via ad ogni azione orientata verso la modificazione di questa realtà. Già la separazione meccanica tra economia e politica rende necessariamente impossibile ogni agire realmente efficace, orientato sulla totalità della società, che poggia sull'ininterrotta interazione e sul condizionamento reciproco dei due momenti. Inoltre, il fatalismo economico impedirà a qualsiasi azione di penetrare in profondità nel campo economico, mentre una concezione utopistica dello Stato conduce verso un atteggiamento di miracolistica attesa oppure ad un'avventurosa politica delle illusioni.

[58] *Werke*, Cassirer V, pp. 275-276. Fino a che punto Lassalle si disponga con questa esasperazione giusnaturalistica dell'idea dello Stato sul terreno della borghesia, non è mostrato soltanto dallo sviluppo delle singole teorie giusnaturalistiche, che proprio dall'idea della « libertà » e della « dignità umana » hanno dedotto l'inammissibilità di ogni movimento del proletariato nella sua organizzazione (cfr. ad esempio sul giusnaturalismo americano, Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 497). Ma anche il fondatore cinico della scuola storica del diritto giunge ad un'analoga costruzione concettuale per giustificare qualcosa che è socialmente opposto a ciò che vuole Lassalle: e cioè alla concezione secondo la quale certi diritti che trasformano l'uomo in merce sono possibili senza che per questo la sua « dignità umana » venga soppressa in altri campi (*Naturrecht*, § 144).

L'evoluzione della socialdemocrazia rivela in misura crescente questo disgregarsi dell'unità pratico-dialettica in un disorganico accostamento di empirismo e utopismo, di aderenza ai fatti nella loro insopprimibile immediatezza e di vuoto illusionismo, lontano dal presente e dalla storia. Su di essa dobbiamo brevemente indugiare, disponendoci dal punto di vista metodologico della reificazione, per richiamare brevemente l'attenzione sul fatto che, in questo comportamento si cela una completa capitolazione di fronte alla borghesia. Infatti, risponde pienamente agli interessi di classe della borghesia, far sussistere separatamente l'una accanto all'altra le singole sfere dell'esistenza sociale, frazionando gli uomini in modo corrispondente alla loro esatta separazione. In particolare, la dualità tra fatalismo economico ed utopismo « etico » che qui viene alla luce in rapporto alle funzioni « umane » dello Stato (una dualità che, pur essendo giustificata in altri termini, si trova tuttavia nella sua essenza alla base dell'atteggiamento socialdemocratico) significa che il proletariato si è posto sul terreno delle concezioni borghesi; ed è naturale che, su questo terreno, la borghesia mantenga la propria superiorità.[59] Il pericolo al quale il proletariato è sempre stato esposto fin dal momento della sua comparsa nella storia — il pericolo di restare prigioniero dell'immediatezza, comune alla borghesia, della sua esistenza — riceve con la socialdemocrazia una forma politico-organizzativa che esclude artificialmente le mediazioni già faticosamente raggiunte, per riportare il proletariato alla sua esistenza immediata, dove esso è soltanto un elemento della società capitalistica, e non *al tempo stesso* il motore della sua distruzione e del suo autodissolvimento. Per quanto queste « leggi » alle quali il proletariato si sottomette fatalisticamente e senza volontà (le leggi naturali della produzione) oppure che esso assume « eticamente » nel proprio volere (lo Stato come idea, come valore culturale), possano spingere al tramonto del capitalismo nella loro dialettica oggettiva che la coscienza reificata non può afferrare,[60] fin-

[59] Cfr. il saggio *Coscienza di classe*.

[60] Queste idee si possono trovare nel loro stato puro nell'ultimo scritto programmatico di Kautsky. Già la rigida e meccanica scissione tra politica ed economia rivela il seguace degli errori lassalliani. La

ché esiste il capitalismo, una simile concezione della società corrisponde agli interessi elementari di classe della borghesia. La presa di coscienza dei nessi parziali immanenti di quest'esistenza immediata (per quanto possano esservi, dietro queste astratte forme riflessive, problemi insolubili), mentre resta ancora occultato il nesso totale unitariamente dialettico, offre ad essa tutti i vantaggi pratici. Su questo terreno, la socialdemocrazia resterà sempre, per principio, la parte più debole. Non soltanto perché essa rinuncia volontariamente al momento della destinazione storica del proletariato, ad indicare una via d'uscita dai problemi del capitalismo che la borghesia non è in grado di risolvere, limitandosi ad osservare fatalisticamente come il capitalismo venga spinto verso l'abisso dalle proprie « leggi »: essa dovrà darsi per vinta anche in ogni questione particolare. Infatti, di fronte alla superiorità dei mezzi nel campo del potere, del sapere, dell'educazione e della routine, ecc., che la borghesia indubbiamente possiede e continuerà a possedere finché resterà la classe dominante, l'arma decisiva del proletariato, l'unico elemento in cui esso rivela efficacemente la propria superiorità, è la sua capacità di vedere la totalità della società come totalità concreta, storica; di cogliere le forme reificate come processi tra uomini; di elevare positivamente alla coscienza e di tradurre in una praxis il senso immanente dello sviluppo che appare alla luce solo negativamente nelle contraddizioni della forma astratta di esistenza. Con l'ideologia socialdemocratica il proletariato ricade in tutte le antinomie della reificazione in precedenza minuziosamente analizzate. Che proprio in essa il principio dell'« uomo » come valore, come ideale, come dover essere, ecc., svolga un ruolo sempre più notevole — naturalmente insieme alla crescente « comprensione » dalla necessità e della legalità dell'accadere economico fattuale — è soltanto un sintomo di questa ricaduta nell'immediatezza reificata borghese. Infatti le leggi naturali

sua concezione della democrazia è troppo nota per dover essere analizzata in questa sede. Quanto al fatalismo economico, è caratteristico che per Kautsky anche là dove egli ammette l'impossibilità della concreta previsione della crisi come fenomeno economico, è ovvio che il suo decorso si debba orientare secondo le leggi dell'economia capitalistica.

ed il dover essere sono, proprio nel loro coesistere immediato, la più coerente espressione intellettuale dell'essere sociale immediato nella società borghese.

6.

Se la reificazione è dunque la realtà necessaria immediata per ogni uomo che vive nel capitalismo, il suo superamento non può assumere altra forma che quella di una *tendenza ininterrotta, sempre rinnovata, ad infrangere praticamente la struttura reificata dell'esistenza, riferendosi in modo concreto alle contraddizioni concretamente emergenti dello sviluppo complessivo ed attraverso una presa di coscienza del loro senso immanente in rapporto a questo sviluppo.* In proposito va osservato quanto segue: in primo luogo che questa rottura è possibile soltanto come presa di coscienza delle contraddizioni immanenti del processo stesso. Soltanto se la coscienza del proletariato è in grado di mostrare quel passo al quale tende oggettivamente la dialettica dello sviluppo, senza poterlo compiere in forza della propria dinamica, la coscienza del proletariato arriva al punto di trasformarsi in coscienza del processo stesso: il proletariato si presenta allora come soggetto-oggetto identico della storia e la sua praxis è una praxis di modificazione della realtà. Se il proletariato non può compiere questo passo, la contraddizione resta irrisolta ed il meccanismo dialettico dello sviluppo la riproduce con accresciuta intensità, in una forma modificata, ad una potenza più elevata. *In ciò* consiste la necessità oggettiva del processo di sviluppo. L'azione del proletariato può quindi essere sempre soltanto l'esecuzione pratico-concreta del *prossimo passo* dello sviluppo.[61] Che questo

[61] È merito di Lenin aver riscoperto questo aspetto del marxismo che indica la via verso la presa di coscienza del suo nucleo *pratico.* L'esortazione che egli ripete di continuo ad afferrare con tutte le proprie forze l'« anello più vicino » della catena dello sviluppo dal quale

passo abbia un carattere « decisivo » oppure solo « episodico », dipende dalle circostanze concrete, ed è cosa che qui, dove ci occupiamo della conoscenza della struttura, non ha un'importanza determinante: in ogni caso si tratta di un interrotto processo di simili momenti di rottura.

In secondo luogo, da tutto ciò deriva inevitabilmente che il rapporto con la totalità non richiede, per trovare espressione, che nei movimenti e negli oggetti dell'azione venga coscientemente introdotta la sua pienezza contenutistico-estensiva. Ciò che importa è l'intenzione diretta alla totalità: che l'azione soddisfi, nella totalità del processo, la funzione che abbiamo in precedenza descritta. Certo, con il crescere della socializzazione capitalistica della società, diventa sempre più possibile ed anche necessario inserire nella totalità contenutistica ogni singolo evento anche dal punto di vista dei suoi contenuti.[62] (L'economia mondiale e la politica mondiale sono oggi forme di esistenza molto più immediate di quanto lo fossero ai tempi di Marx). Tuttavia, ciò non contraddice affatto quanto abbiamo sostenuto, e cioè che il momento decisivo dell'azione può anche essere orientato verso un elemento apparentemente irrilevante. Si afferma qui praticamente il fatto che, nella totalità dialettica, i momenti particolari hanno in sé la struttura dell'intero. Ciò ha trovato espressione teorica nella possibilità di sviluppare la conoscenza dell'intera società borghese, in certo modo, dalla struttura di merce; questa stessa situazione strutturale (*struktiv*) si rivela ora nel fatto che, sul piano della praxis, dalla decisione presa in una occasione apparentemente irrilevante può dipendere il destino di un intero gruppo.

dipende, in un dato momento, il destino della totalità, il suo togliere di mezzo tutte le istanze utopistiche, quindi il suo « relativismo », la sua *Realpolitik* rappresentano appunto l'attualizzazione e la traduzione pratica delle tesi su Feuerbach del giovane Marx.

[62] Va da sé che la totalità è un problema di categorie, un problema relativo all'azione trasformatrice. Ed è altrettanto ovvio che non possiamo riconoscere, già sul piano del metodo, come considerazione della totalità, una considerazione che, restando contemplativa, tratti « tutti i problemi » nel loro contenuto (cosa che è naturalmente anche di fatto impossibile). Ciò si riferisce soprattutto alla considerazione storica della socialdemocrazia, la cui « pienezza contenutistica » è sempre orientata nel senso di una diversione dall'agire sociale.

Perciò, in terzo luogo, nella valutazione della giustezza o dell'erroneità di un determinato passo, ciò che importa è la funzionalità di questa giustezza o erroneità in rapporto allo sviluppo complessivo. In quanto pensiero diretto alla praxis, il pensiero proletario è fortemente pragmatico. « *The proof of the pudding is in the eating* » (la prova del *pudding* consiste nel mangiarlo), dice Engels, esprimendo così in forma drasticamente popolare l'essenza delle due tesi di Marx su Feuerbach: « La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è una questione della teoria, ma una questione pratica. Nella praxis, l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà ed il potere, l'essere al di qua del suo pensiero. La contesa sulla realtà o irrealtà di un pensiero che si isola dalla praxis è una questione puramente scolastica ». Questo *pudding* è tuttavia il costituirsi del proletariato in classe: il realizzarsi pratico della coscienza di classe. Appare così in forma concreta il punto di vista secondo il quale il proletariato è il soggetto-oggetto identico del processo storico, cioè il soggetto che, per primo nel corso della storia, sia oggettivamente capace di un'adeguata coscienza sociale. Appare cioè che la soluzione oggettivamente sociale delle contraddizioni in cui trova espressione l'antagonismo del meccanismo dello sviluppo, è praticamente possibile solo quando essa si presenta come un nuovo grado di coscienza che il proletariato ha acquisito attraverso la praxis.[63] La giustezza o l'erroneità funzionale dell'azione ha quindi il suo criterio ultimo nello sviluppo della coscienza proletaria di classe.

L'essenza eminentemente pratica di questa coscienza si esprime quindi — in quarto luogo — nel fatto che la coscienza adeguata, corretta, significa una modificazione dei suoi oggetti, ed anzitutto di se stessa. Nella seconda sezione di questo saggio abbiamo discusso la posizione di Kant rispetto alla dimostrazione ontologica di Dio, al problema dell'essere e del pensiero ed abbiamo ricordato la sua intuizione, del tutto conseguente, secondo la quale se l'essere fosse un predicato reale, « io non potrei dire che esista proprio l'oggetto del mio concetto ». Kant è stato piena-

[63] Cfr. il saggio *Considerazioni metodologiche sulla questione dell'organizzazione*.

mente coerente nel rifiutare questo punto. Tuttavia, se comprendiamo che, dal punto di vista del proletariato, la realtà empiricamente data delle cose si dissolve in processi ed in tendenze, che questo processo non è un atto compiuto una volta per tutte da cui viene lacerato il velo che occulta la processualità stessa, bensì l'avvicendarsi dell'irrigidimento, della contraddizione e della risoluzione nel flusso, e che quindi il proletariato rappresenta la realtà effettiva, le tendenze evolutive divenute coscienti, dobbiamo ammettere allora, contemporaneamente, che questa frase kantiana, dall'apparenza paradossale, descrive con precisione ciò che di fatto interviene in seguito ad ogni azione del proletariato che sia funzionalmente corretta.

Soltanto se comprendiamo tutto ciò siamo in grado di penetrare sino all'ultimo residuo della struttura coscienziale reificata e della sua forma concettuale, del problema della cosa in sé. Anche Friedrich Engels si è una volta espresso a questo proposito in modo facilmente equivocabile. Descrivendo il contrasto che divideva Marx e lui stesso dalla scuola hegeliana, egli dice: « Noi intendevamo i concetti della nostra testa ancora una volta materialisticamente come riflessi (*Abbild*) delle cose reali, in luogo di considerare le cose reali come riflessi di questo o quel grado del concetto assoluto ».[64] Tuttavia, si deve porre qui l'interrogativo che del resto si pone lo stesso Engels ed al quale egli dà anzi, nella pagine seguente, una risposta del tutto conforme a ciò che noi pensiamo: « Il mondo non è da comprendere come un complesso di *cose* già definite, ma come un complesso di *processi* ». Ma se non vi sono cose — che cosa viene « riflesso » dal pensiero? Qui non è possibile, neppure per cenni, tracciare la storia della teoria della riflessione immaginativa, benché essa sola possa mostrare tutta la portata di questo problema. Infatti, in questa teoria si oggettiva teoricamente la dualità insuperata — per la coscienza reificata — tra pensiero ed essere, coscienza e realtà. E *da questo punto di vista* è lo stesso che le cose vengano intese come riflessi dei concetti o i concetti come riflessi delle cose, dal momento che in entrambi i casi questa dualità riceve un'in-

[64] *Feuerbach*, pp. 38-39 [trad. it. p. 41].

superabile fissazione logica. Il grandioso e coerente tentativo di Kant di superare logicamente questa *dualità*, la teoria della funzione sintetica della coscienza in generale nella creazione della sfera teoretica, non poteva portare alcuna soluzione *filosofica* alla questione, perché la dualità, allontanata dalla logica, veniva resa eterna come problema filosoficamente insolubile nella forma della dualità tra fenomeno e cosa in sé. Che questa soluzione kantiana possa difficilmente essere riconosciuta come soluzione in senso filosofico, è dimostrato dal destino della sua teoria. È certo un equivoco interpretare la teoria della conoscenza di Kant come scetticismo e agnosticismo. Le radici di questo equivoco si trovano tuttavia nella teoria stessa: certo, non direttamente nella logica, ma nel rapporto tra la logica e la metafisica, tra il pensiero e l'essere. Ora, bisogna comprendere che ogni comportamento contemplativo, quindi ogni « pensiero puro » che si assume come compito la conoscenza di un oggetto che gli sta di fronte, solleva al tempo stesso il problema della soggettività e dell'oggettività.

L'oggetto del pensiero (come contrapposto) si trasforma in qualcosa di estraneo al soggetto ed ha origine così il problema se il pensiero concordi con l'oggetto. Quanto più il carattere conoscitivo del pensiero viene elaborato nella sua « purezza », quanto più il pensiero diventa « critico », tanto più grande ed incolmabile appare l'abisso tra la forma « soggettiva » del pensiero e l'oggettività dell'oggetto (essente). Ora, è possibile, come accade in Kant, intendere l'oggetto del pensiero come « generato » dalle forme del pensiero. Ma con ciò il problema dell'essere non viene risolto, ed in quanto Kant allontana questo problema dalla teoria della conoscenza, sorge per lui la situazione filosofica: anche i suoi oggetti pensati debbono concordare con una « realtà » qualsiasi. Ma questa realtà viene tuttavia posta — come cosa in sé — al di fuori di ciò che è « criticamente » conoscibile. Nei confronti di questa realtà (che anche per Kant, come dimostra la sua etica, è la realtà vera e propria, la realtà metafisica) il suo atteggiamento resta lo scetticismo, l'agnosticismo: anche se l'oggettività gnoseologica, la teoria della verità immanente al pensiero ha trovato una soluzione ben poco scettica.

Non è dunque affatto un caso che abbiano trovato un aggancio in Kant indirizzi agnostici di genere diverso (basti pensare a Maimon od a Schopenhauer). E lo è ancora meno il fatto che proprio Kant cominciò a reintrodurre nella filosofia quel principio che si trova in netto contrasto con il suo principio sintetico della « generazione »: la teoria delle idee di Platone. Infatti, questo è l'estremo tentativo di salvare l'oggettività del pensiero, la sua concordanza con il suo oggetto, senza essere costretti a ricercare il criterio della concordanza nell'essere empirico materiale degli oggetti. Ora è chiaro che in ogni conseguente riformulazione della teoria delle idee un principio che, da un lato, connette il pensiero con gli oggetti del mondo delle idee, dall'altro questo mondo con gli oggetti dell'esistenza empirica (rimemorazione, intuizione intellettuale, ecc.). Con ciò tuttavia la teoria del pensiero viene spinta oltre il pensiero stesso: essa si trasforma in teoria dell'anima, in metafisica, in filosofia della storia. Anziché essere risolto, il problema assume così una duplice o triplice forma. Infatti, la comprensione dell'impossibilità di principio di una concordanza, di un rapporto di « riflessione immaginativa » tra forme oggettuali che sono per principio eterogenee, è il motivo che guida ogni interpretazione di questo genere di teoria delle idee. Essa intraprende il tentativo di dimostrare questa stessa ultima essenzialità come nucleo negli oggetti del pensiero e nel pensiero stesso. Così Hegel caratterizza da questo punto di vista molto giustamente il motivo filosofico fondamentale della teoria della rimemorazione: in essa il rapporto fondamentale dell'uomo verrebbe presentato miticamente, « la verità si troverebbe in lui e si tratterebbe perciò soltanto di portarla alla coscienza ».[65] Ma in che modo è possibile dimostrare nel pensiero e nell'essere quest'identità — dopo che, per via del modo in cui si presentano necessariamente all'atteggiamento intuitivo e contemplativo, il pensiero e l'essere sono stati già intesi nella loro reciproca eterogeneità di principio? Qui deve appunto intervenire la metafisica, per unificare ancora una volta in qualche modo, attraverso mediazioni apertamente o implicitamente mitologiche, il pensiero e l'essere,

[65] *Werke*, XI, p. 160.

la cui separazione, oltre a formare il punto di avvio del pensiero « puro », deve anche essere — volenti o nolenti — costantemente mantenuta. E questa situazione non muta minimamente, se la mitologia viene capovolta e il pensiero viene spiegato a partire dall'essere empiricamente materiale. Rickert definì una volta il materialismo un platonismo di segno rovesciato. A ragione. Infatti, finché il pensiero e l'essere mantengono la loro vecchia e rigida contrapposizione, finché essi restano immodificati nella struttura loro propria, ed in quella dei loro reciproci rapporti, la concezione secondo la quale il pensiero è un prodotto del cervello e concorda perciò con gli oggetti dell'empiria, non è meno mitologica di quella della rimemorazione e del mondo delle idee. Ed anche questa mitologia non è in grado di spiegare a partire *da questo principio* i problemi *specifici* che qui emergono. Essa è costretta ad abbandonarli irrisolti a mezza via oppure a risolverli con i « vecchi » mezzi: la mitologia entra in scena soltanto come principio di soluzione del complesso non analizzato nel suo insieme.[66] Ma, come sarà ormai chiaro da quanto precede, è impossibile anche togliere di mezzo questa differenza ricorrendo ad un progresso all'infinito. Allora ha origine una soluzione apparente oppure si ripresenta in una forma modificata la questione della riflessione immaginativa.[67]

Proprio nel punto in cui al pensiero storico si rivela la concordanza tra pensiero ed essere, il fatto che entrambi hanno nell'immediatezza (e solo in essa) una rigida struttura di cosa, il pensiero adialettico viene costretto ad assumere questa insolubile impostazione del problema. Dalla rigida contrapposizione di pensiero ed essere (empirico) segue, da

[66] Questo rifiuto del significato metafisico del materialismo borghese non muta nulla nella sua valutazione storica: esso fu la forma ideologica della rivoluzione borghese e resta come tale *praticamente attuale*, finché resta attuale la rivoluzione borghese (anche come momento della rivoluzione proletaria). Cfr. in proposito i miei saggi su Moleschott, Feuerbach e l'ateismo in « Rote Fahne », Berlino; e soprattutto l'ampio saggio di Lenin, *Unter der Fahne des Marxismus*, in « Die kommunistische Internationale », 1922, n. 21.

[67] Molto coerentemente Lask introduce nella logica stessa una regione pre-immaginativa e post-immaginativa (*Die Lehre vom Urteil*). Benché egli escluda criticamente il platonismo puro, la dualità riflessiva tra idea e realtà, essa rivive in lui sul terreno della logica.

un lato, che essi non possono trovarsi l'uno con l'altro in un rapporto di riflessione immaginativa, ma dall'altro che solo in essa si deve ricercare il criterio del pensiero corretto. Finché l'uomo si comporta in modo intuitivo-contemplativo, egli può riferirsi al suo proprio pensiero ed agli oggetti dell'empiria che lo circondano solo in modo immediato. Egli li assume nel loro carattere di definita compiutezza, che è stato prodotto dalla realtà storica. Poiché vuole soltanto conoscere il mondo e non modificarlo, egli è costretto ad assumere come inevitabile sia la fissità empirico-materiale dell'essere che la fissità logica dei concetti: e le sue impostazioni mitologiche dei problemi non sono orientate nel senso di accertare da quale terreno concreto abbia avuto origine la fissità di queste due datità fondamentali, quali siano i momenti reali che in esse si celano e che operano nel senso del superamento di questa fissità, ma tendono unicamente ad accertare in che modo l'*essenza immutata* di queste datità possa essere ricomposta nella sua immutabilità e spiegata *in quanto tale*.

La soluzione che Marx indica nelle sue tesi su Feuerbach è la conversione della filosofia nella praticità. Tuttavia, come abbiamo visto, l'aspetto complementare ed il presupposto strutturale oggettivo di questa praticità è la concezione della realtà come un « complesso di processi », la concezione secondo cui le tendenze evolutive della storia rappresentano una realtà superiore, la vera realtà rispetto alle fatticità rigide e cosali dell'empiria, pur emergendo dall'empiria stessa, e quindi senza essere al di là di essa. Ora, per la teoria del riflesso ciò significa che il pensiero, la coscienza deve orientarsi appunto alla realtà, che il criterio della verità consiste nell'incontro con la realtà. Tuttavia, questa realtà non è per nulla identica all'essere empirico fattuale. Questa realtà non *è*, essa *diviene*. Ed il divenire va inteso in due sensi. Da un lato, in questo divenire, in questa tendenza, in questo processo si scopre la vera essenza dell'oggetto. E precisamente nel senso — si pensi agli esempi citati, che possono essere moltiplicati a piacere — che questa trasformazione delle cose in un processo porta *concretamente* a soluzione tutti i problemi *concreti* posti al pensiero dai paradossi della cosa essente. Riconoscere che è impossibile ba-

gnarsi due volte nello stesso fiume è soltanto un'incisiva espressione per indicare l'incolmabile contrasto tra concetto e realtà, ma non aggiunge nulla di concreto alla conoscenza del fiume. Invece, riconoscere che il capitale come processo può essere soltanto capitale accumulato o meglio capitale che si accumula, rappresenta una concreta e positiva soluzione di un complesso di problemi concreti e positivi, di contenuto e di metodo, che concernono il capitale. Quindi soltanto se viene superata la dualità tra filosofia e scienza particolare, tra metodologia e conoscenza dei fatti, si può aprire la via verso il superamento nel pensiero della dualità tra pensiero ed essere. Ogni tentativo orientato — come nel caso di Hegel, nonostante i molti sforzi nella direzione opposta — verso il superamento dialettico di questa dualità nel pensiero liberato da ogni rapporto concreto con l'essere, nella logica, è condannato al fallimento. Infatti, ogni logica pura è platonica: è pensiero separato dall'essere e fissato in questa separazione. Solo nella misura in cui il pensiero appare come realtà, come momento del processo complessivo, esso può andare dialetticamente al di là della propria fissità, assumere il carattere del divenire.[68] D'altro lato, il divenire è al tempo stesso mediazione tra passato e futuro: tra il passato concreto, cioè storico ed il futuro altrettanto concreto, cioè altrettanto storico. Il concreto *qui ed ora* nel quale il divenire si risolve nel processo, non è più un istante passeggero ed inafferrabile, sfuggente immediatezza,[69] ma il momento della mediazione più profonda ed articolata, il momento della decisione, della nascita del nuovo. Finché l'uomo rivolge intuitivamente e contemplativamente il proprio interesse verso il passato o verso il futuro, entrambi si fissano in una estraneità d'essere — e tra soggetto ed oggetto si estende l'incolmabile « dannoso spazio » del presente. Sol-

[68] Le indagini puramente logiche e puramente metodologiche non fanno dunque altro che contrassegnare il punto nel quale storicamente ci troviamo: la nostra provvisoria incapacità di afferrare e presentare i problemi categoriali nel loro complesso come problemi della realtà che si trasforma storicamente.

[69] Cfr. in proposito la *Fenomenologia* di Hegel (in particolare *Werke*, II, pp. 73 sgg.) dove questo problema viene trattato con maggiore profondità, ed anche la teoria di Ernst Bloch dell'« oscurità del momento vissuto » e del « sapere non ancora cosciente ».

tanto se l'uomo è in grado di afferrare il presente, in quanto riconosce in esso quelle tendenze dal cui contrasto dialettico egli è capace di *creare* il futuro, il presente, il presente come divenire diventa il *suo* presente. Solo chi ha la vocazione e la volontà di approssimare il futuro, può vedere la verità concreta del presente. « Infatti la verità — dice Hegel — consiste nel non atteggiarsi nell'oggetto come verso qualcosa di estraneo ».[70] Ma se la verità del divenire è rappresentata dal futuro non ancora sorto, che deve essere reso prossimo, dal nuovo che emerge nelle tendenze che si realizzano (con il nostro ausilio cosciente), allora la questione della riflessività immaginativa del pensiero appare completamente priva di senso. Il criterio della correttezza del pensiero è appunto la realtà. Ma questa non è, diviene — non senza l'intervento del pensiero. Qui si realizza dunque il programma della filosofia classica: il principio della genesi è di fatto il superamento del dogmatismo (in particolare nella sua massima figura storica, nella teoria platonica del riflesso). Ma la funzione di questa genesi può essere svolta soltanto dal divenire concreto (storico). Ed in questo divenire, la coscienza (la coscienza di classe divenuta pratica del proletariato) è un elemento costituivo necessario ed indispensabile. Il pensiero e l'essere non sono quindi identici nel senso che essi si « corrispondono » reciprocamente, si « riflettono » l'uno nell'altro, procedono « parallelamente » o « arrivano a coincidere » (tutte queste espressioni sono soltanto forme dissimulate di un rigido dualismo): la loro identità consiste piuttosto nel loro essere momenti di uno e di uno stesso processo dialettico storico-reale. Ciò che la coscienza del proletariato « riflette » è quindi il positivo ed il nuovo che scaturisce dalla contraddizione dialettica dello sviluppo capitalistico. Non dunque qualcosa che il proletariato trova o « crea » dal nulla, ma una conseguenza necessaria del processo di sviluppo nella sua totalità; qualcosa che, non appena arriva alla coscienza del proletario e viene da essa reso pratico, si trasforma da astratta possibilità in realtà concreta. Questa trasformazione non è tuttavia meramente formale, dal momento che il realizzarsi di una pos-

[70] *Werke*, XII, p. 207.

sibilità, l'attualizzarsi di una tendenza significa appunto trasformazione oggettuale della società, modificazione delle funzioni dei suoi momenti e quindi modificazione sia strutturale che contenutistica di tutti gli oggetti particolari.

Ma non si deve dimenticare: *soltanto la coscienza di classe divenuta pratica del proletariato* possiede questa funzione trasformatrice. In ultima analisi, ogni comportamento contemplativo puramente conoscitivo si trova in un rapporto duplice rispetto al suo oggetto: e la semplice introduzione della struttura qui riconosciuta in un altro comportamento qualsiasi che non sia l'agire del proletariato — dal momento che solo la classe nel suo riferirsi allo sviluppo complessivo può essere pratica — riconduce necessariamente ad una nuova mitologia del concetto, ad una ricaduta nel punto di vista della filosofia classica superato da Marx. Infatti, ogni comportamento puramente conoscitivo resta affetto dalla macchia dell'immediatezza: cioè, in ultima analisi, trova di fronte a sé una serie di oggetti finiti, non risolubili in processi. La sua essenza dialettica può consistere soltanto nella tendenza alla praticità, nell'orientamento verso le azioni del proletariato. Nel fatto che esso si rende criticamente cosciente di questa sua tendenza all'immediatezza, insita in ogni comportamento non-pratico e tende di continuo a chiarire criticamente le mediazioni, i rapporti con la totalità come processo, con l'azione del proletariato in quanto classe.

Il sorgere ed il realizzarsi del carattere pratico nel pensiero del proletariato è tuttavia anch'esso un processo dialettico. In questo pensiero, l'autocritica non è soltanto autocritica del suo oggetto, la società borghese, ma anche il riesame critico tendente ad accertare in che misura la propria natura pratica sia realmente arrivata a manifestarsi, quale grado di vera praticità sia oggettivamente possibile e quanto sia stato praticamente realizzato di ciò che era oggettivamente possibile. È chiaro infatti che la comprensione del carattere processuale dei fenomeni sociali ed il disvelamento della parvenza della loro rigida cosalità, per quanto possano essere corretti, non possono tuttavia sopprimere *praticamente* la realtà di questa parvenza nella società capitalistica. I momenti in cui questa comprensione può realmente convertirsi nella praxis sono determinati appunto dal

processo sociale di sviluppo. Perciò il pensiero proletario è anzitutto soltanto una *teoria della praxis*, per trasformarsi poi a poco a poco (ed indubbiamente spesso a salti) in una *teoria pratica che trasforma la realtà*. Solo le singole tappe di questo processo — che non è possibile qui neppure schizzare — potrebbero mostrare in piena chiarezza la via dialettica dello sviluppo della coscienza proletaria di classe (del costituirsi del proletariato in classe). Soltanto qui si illuminerebbero le intime interazioni dialettiche tra la situazione oggettiva, storico-sociale, e la coscienza di classe del proletariato; solo qui si concretizzerebbe realmente l'affermazione che il proletariato è il soggetto-oggetto identico del processo di sviluppo sociale.[71]

Infatti, il proletariato stesso è capace di attuare un simile superamento della reificazione solo in quanto si comporta in modo realmente pratico. Ed è proprio dell'essenza di questo processo che esso non sia un unico ed irripetibile atto di soppressione di tutte le forme di reificazione: una serie di oggetti di questo processo sembra anzi restare più o meno intatta. Ciò vale anzitutto per la natura. Ma anche nel caso di tutto un complesso di fenomeni sociali, è evidente che la loro dialettizzazione assume un corso diverso da quello di questi fenomeni nei quali abbiamo cercato di esporre ed osservare l'essenza della dialettica storica, il processo della rottura del limite della reificazione. Ad esempio, abbiamo visto che certi fenomeni dell'arte hanno mostrato un'estrema sensibilità verso l'essenza qualitativa delle modificazioni dialettiche, senza che per questo sia emersa o abbia potuto emergere in primo piano dall'opposizione che in essi viene alla luce e prende forma, la coscienza della sua essenza e del suo senso. Inoltre, abbiamo potuto ugualmente notare che altri fenomeni dell'essere sociale solo astrattamente portano in sé la loro opposizione interna: il loro essere internamente opposti è soltanto il manifestarsi di una conseguenza derivata dalla contraddizione interna di altri fenomeni più centrali — una contraddizione che perciò può manifestarsi

[71] Su questo rapporto tra una teoria della praxis ed una teoria pratica rimando all'interessante saggio di Josef Révai, *Das Problem der Taktik*, in « Kommunismus », I, n. 46-49, pur non essendo d'accordo con tutte le tesi esposte.

oggettivamente solo attraverso la loro mediazione e dialettizzarsi solo attraverso la loro dialettica (ad esempio, l'opposizione tra interesse e profitto). Soltanto il sistema di queste graduazioni qualitative nel carattere dialettico dei singoli complessi di fenomeni potrebbe esibire la totalità concreta delle categorie necessarie per una vera conoscenza del presente. La gerarchia di queste categorie sarebbe al tempo stesso la determinazione concettuale del punto di unità tra sistema e storia, il soddisfacimento della richiesta già avanzata da Marx in rapporto alle categorie, che « la loro successione sia determinata dalla relazione che esse hanno l'una con l'altra nella società borghese ».

Tuttavia, in ogni costruzione concettuale coscientemente dialettica, non soltanto in Hegel ma già in Proclo, una successione è essa stessa dialettica. Ed una derivazione dialettica non può a sua volta essere un semplice venire l'una dopo l'altra o addirittura un conseguire separatamente l'una dall'altra di forme che permangono identiche. Anzi, se non si vuole irrigidire il metodo in uno schema, non può funzionare in modo meccanicamente omogeneo neppure un rapporto di forme che permane identico (come la famosa triade: tesi, antitesi e sintesi). Contro un simile irrigidimento del metodo dialettico, che si può osservare in molti passi di Hegel e soprattutto nei suoi epigoni, l'unico controllo e l'unico rimedio è la concrezione storica marxiana. Da questa situazione debbono tuttavia essere tratte tutte le conseguenze anche sul piano del metodo. Hegel [72] stesso distingue tra dialettica meramente negativa e dialettica positiva, dove per dialettica positiva si deve intendere l'emergere di un determinato contenuto, il venire alla luce di una totalità concreta. Ed in sede di esecuzione effettiva, anch'egli percorre quasi sempre nello stesso modo la via che conduce dalle determinazioni della riflessione sino alla dialettica positiva, benché ad esempio, quest'ultima venga direttamente esclusa dal suo concetto di natura come « essere altro », come « essere esterna a se stessa » dell'idea [73] (e indubbiamente qui si potrà trovare uno dei motivi metodologici delle costru-

[72] *Encyclopädie*, § 81 [trad. it. p. 87].
[73] *Ivi*, § 247 [trad. it. p. 205].

zioni spesso forzate della sua filosofia della natura). D'altra parte, dal punto di vista storico, Hegel stesso vede chiaramente che la dialettica della natura — dove, almeno al grado finora raggiunto, il soggetto non può essere inserito nel processo dialettico — non è in grado di oltrepassare il piano di una dialettica del movimento che si presenta ad uno spettatore che non vi partecipa. Egli sottolinea, ad esempio,[74] che le antinomie di Zenone si sono elevate sino all'altezza conoscitiva delle antinomie kantiane e che quindi non è possibile qui procedere oltre. Con ciò risulta la necessità della separazione metodologica della dialettica del movimento meramente oggettivo della natura dalla dialettica sociale, nella quale anche il soggetto è inserito nell'interazione dialettica, la teoria e la praxis debbono entrare in un reciproco rapporto dialettico, ecc. (Va da sé che lo sviluppo della conoscenza della natura come forma sociale è sottoposto alla dialettica del secondo tipo). Inoltre, sarebbe tuttavia assolutamente necessario per la concreta costruzione del metodo dialettico illustrare concretamente i diversi tipi di dialettica. In tal caso, le distinzioni hegeliane di dialettica positiva e negativa così come quelle relative ai livelli dell'intuizione, della rappresentazione e del concetto (senza che ci si debba necessariamente attenere a questa terminologia) caratterizzerebbero soltanto alcuni tipi di differenze. Per gli altri, nelle opere economiche di Marx si trova un ricco materiale per un'analisi strutturale chiaramente elaborata. In ogni caso, una tipologia di queste forme dialettiche, sia pure presentata con pochi cenni, andrebbe ampiamente oltre i limiti di questo lavoro.

Ma ancora più importante di queste distinzioni metodologiche è il fatto che anche quegli oggetti che si trovano manifestamente al centro del processo dialettico, possono rendere esplicita la loro forma reificata solo in un lungo e difficile processo. In un processo, nel quale la presa del potere del proletariato e la stessa organizzazione socialista dello Stato e dell'economia rappresentano soltanto tappe, certo molto importanti, ma non il punto di arrivo. Sembra anzi che il periodo in cui il capitalismo entra in una crisi

[74] *Werke*, XIII, pp. 299 sgg.

decisiva abbia la tendenza ad accrescere ancor più la reificazione, a spingerla ai suoi estremi. All'incirca nel senso in cui Lassalle scriveva a Marx: « Il vecchio Hegel soleva dire: immediatamente prima del sorgere di qualche cosa di qualitativamente nuovo, il vecchio stato qualitativo si raccoglie nella sua essenza originaria puramente generale, nella sua totalità semplice, superando ancora una volta e riprendendo in sé tutte le sue marcate differenze e le sue peculiarità che esso aveva posto quando era ancora vitale ».[75] D'altro lato, ha ragione anche Bucharin quando osserva[76] che nell'epoca della dissoluzione del capitalismo le categorie feticistiche falliscono, ed è necessario risalire alla « forma naturale » che si trova alla loro base. Questi due modi di vedere sono contradditori solo in apparenza. O più esattamente: il segno che contraddistingue la società borghese al suo tramonto è proprio questa contraddizione: da un lato, il crescente svuotamento delle forme della reificazione — si potrebbe dire, il lacerarsi della loro crosta per via del loro vuoto interno —, la loro crescente incapacità di comprendere i fenomeni, sia pure nella loro singolarità e secondo modi calcolistico-riflessivi; dall'altro, la loro crescita quantitativa, il loro vuoto diffondersi estensivamente sull'intera superficie dei fenomeni. E con il crescente acuirsi di questo contrasto, aumenta per il proletariato sia la possibilità di sostituire i propri contenuti positivi ai veli svuotati e lacerati, sia il pericolo — almeno temporaneo — di soggiacere ideologicamente a queste vuote ed esautorate forme della cultura borghese. In rapporto alla coscienza del proletariato, non vi è un automatismo dello sviluppo. Per il proletariato è quanto mai vero che la trasformazione e la liberazione può essere solo opera della sua azione, che « l'educatore stesso deve essere educato »: cosa che il vecchio materialismo meccanicistico-intuitivo non riuscì a comprendere. Lo sviluppo economico oggettivo ha potuto soltanto creare la posizione che il proletariato occupa nel processo di produzione e dalla quale viene determinato il suo punto di vista; esso può solo far sì che la trasformazione della società diventi per il proleta-

[75] Lettera del 12.XII.1851 (ed. Mayer p. 41).
[76] *Ökonomie der Transformationsperiode*, pp. 50-51.

riato possibile e necessaria. Ma questa trasformazione può essere operata soltanto dalla libera azione del proletariato stesso.

IL MUTAMENTO DI FUNZIONE DEL MATERIALISMO STORICO

Conferenza tenuta a Budapest all'inaugurazione del Forschungsinstitut für historischen Materialismus.

La vittoria che il proletariato ha riportato gli affida l'evidente compito di perfezionare fino ai limiti del possibile le armi spirituali con le quali esso ha sinora sostenuto la propria lotta di classe. Tra queste armi si trova naturalmente, ed in primo luogo, il materialismo storico.

Al tempo della sua oppressione, il proletariato si è servito del materialismo storico come uno dei più forti mezzi di lotta ed è naturale che esso lo prenda con sé nel momento in cui si accinge a ricostruire la società e, in essa, la cultura. Anzitutto per questo si è resa necessaria la creazione di questo istituto: il suo compito è quello di applicare il metodo del materialismo storico alla scienza della storia nel suo insieme. Rispetto alla situazione precedente, nella quale pur rappresentando un efficace mezzo di lotta, dal punto di vista scientifico il materialismo storico non era più di un puro e semplice programma, di un'indicazione concernente il modo in cui la storia deve essere scritta, si è aggiunto ora per noi il compito di riscrivere effettivamente la storia, vagliando, raggruppando e giudicando gli eventi del passato nella prospettiva del materialismo storico. Noi dobbiamo cercare di trasformare quest'ultimo in metodo dell'indagine scientifica concreta, in metodo della scienza storica.

Si chiederà a questo punto perché ciò sia divenuto possibile solo ora. Ad una considerazione superficiale delle cose, si potrebbe rispondere che solo ora è venuto il momento di portare ad elaborazione il materialismo storico come metodo scientifico, perché ora, appunto, il proletariato ha preso il potere, acquistando così la possibilità di disporre delle forze fisiche e spirituali, la cui utilizzazione gli era stata preclusa dalla vecchia società e che sono indispensabili per il conseguimento di qualche obbiettivo. Ma alla base di questa istanza, si trovano anche motivi più profondi del semplice dato di fatto del potere che mette oggi il proletariato materialmente in condizione di organizzare la scienza secondo i propri intendimenti. Si tratta di motivi intimamente connessi con il profondo mutamento di funzione che è intervenuto in rapporto a tutti gli organi del proletariato stesso, al suo intero mondo di sentimenti e di idee, alla sua condizione ed alla sua coscienza di classe, per via della dittatura del proletariato e quindi anche per il fatto che la lotta di classe viene ora condotta, non più dal basso verso l'alto, ma dall'alto verso il basso. Oggi, nel momento in cui inauguriamo questo istituto di ricerca, questi motivi debbono assolutamente essere discussi.

Che cos'era il materialismo storico? Esso era senza dubbio un metodo scientifico per comprendere gli avvenimenti del passato nella loro vera essenza. Eppure, a differenza dei metodi storici della borghesia, esso è al tempo stesso in grado di considerare dall'angolo visuale della storia, quindi scientificamente, anche il presente, di cogliere in esso non soltanto i fenomeni di superficie, ma anche quelle profonde forze storiche dalle quali vengono mossi in realtà gli avvenimenti.

Di conseguenza il materialismo storico aveva per il proletariato un valore molto più alto di quello di un metodo di ricerca scientifica. Esso era il suo più importante mezzo di lotta. Al tempo stesso, la lotta di classe del proletariato rappresenta il ridestarsi della sua coscienza di classe. Ma per il proletariato, il ridestarsi di questa coscienza si è sempre presentato come conseguenza della conoscenza della vera situazione, dei nessi storici effettivamente esistenti. Questo è appunto ciò che dà alla lotta di classe del proletariato la

posizione particolare che essa occupa rispetto alla altre lotte di classe: in realtà essa riceve la sua arma più affilata dalle mani della vera scienza, da una chiara comprensione della realtà. Mentre nelle lotte di classe del passato, erano determinanti le ideologie più diverse, le forme religiose morali e di altro genere della « falsa coscienza », la lotta di classe del proletariato, la guerra per l'emancipazione dell'ultima classe oppressa, ha trovato la propria vocazione di lotta e al tempo stesso la propria arma più efficace nell'esibizione di una verità senza veli. Per via della situazione di classe del proletariato, il materialismo storico è diventato un mezzo di lotta in quanto ha saputo indicare le vere forze motrici dell'accadere storico. Il compito più importante del materialismo storico è di emettere un giudizio esatto sull'ordinamento capitalistico della società, di scoprirne l'essenza. Per questo, ogni volta che la borghesia aveva velato e infronzolato lo stato di lotta di classe con elementi ideologici di ogni specie, il materialismo storico è sempre stato utilizzato, nella lotta di classe, per penetrare ed illuminare con i freddi raggi della scienza al di là di questi veli, per mostrare fino a che punto essi contraddicevano la verità, ed erano dunque falsi e svianti. Così la principale funzione del materialismo storico non poteva risiedere nella pura conoscenza scientifica, ma nel suo essere *azione*. Il materialismo storico non era fine a se stesso: esso doveva consentire al proletariato di chiarire a se stesso una situazione, per poter agire correttamente in essa in modo corrispondente alla propria condizione di classe.

Nell'epoca del capitalismo, il materialismo storico era quindi un mezzo di lotta. Di conseguenza, la resistenza che la scienza borghese oppose ad esso era tutt'altra cosa che il frutto di una pura e semplice ottusità intellettuale: era piuttosto espressione del giusto istinto di classe della borghesia che si è manifestato nella scienza borghese della storia. Infatti, riconoscere il materialismo storico avrebbe significato per la borghesia un vero e proprio suicidio. Ammettendo la verità scientifica del materialismo storico, ogni membro della borghesia avrebbe perduto la propria coscienza di classe, ed anche la forza di sostenere correttamente gli interessi della propria classe. D'altro lato, anche per il

proletariato sarebbe stato un suicidio arrestarsi al carattere propriamente scientifico del materialismo storico, scorgendo in esso unicamente uno strumento conoscitivo. L'essenza della lotta di classe proletaria può appunto essere definita dal fatto che, per essa, vi è coincidenza tra teoria e praxis e la conoscenza conduce all'azione senza passare attraverso momenti di transizione.

Il sussistere della borghesia presuppone che essa non possa mai ottenere una chiara visione delle premesse sociali della propria esistenza. Uno sguardo sulla storia del XIX secolo permette di riconoscere un profondo e costante parallelismo tra il tramonto della borghesia ed il graduale diffondersi di questa conoscenza di sé. Alla fine del XVIII secolo la borghesia era ideologicamente forte e intatta. Lo era anche all'inizio del XIX secolo, nel tempo in cui la sua ideologia, l'idea della democrazia e della libertà borghese non era ancora stata intimamente svuotata dall'automatismo delle « leggi naturali » dell'economia, quando la borghesia sperava e poteva ancora credere in buona fede che l'umanità sarebbe stata un giorno riscattata da questa libertà democratica, borghese, da questo autodominio della economia.

Dello splendore e del pathos di questa fede non è ricca soltanto la storia delle prime rivoluzioni borghesi, ed anzitutto della grande rivoluzione francese: è ancora questa fede che conferisce alle grandi manifestazioni scientifiche della classe borghese, ad esempio, all'economia di Smith e di Ricardo, la spregiudicatezza e la forza della tensione verso la verità, dell'espressione senza veli del conosciuto.

La storia dell'ideologia borghese è la storia del vacillare di questa fede nella missione riscattatrice universale della trasformazione della società in senso borghese. Dalla teoria delle crisi di Sismondi e dalle critiche sociali di Carlyle in poi, questo franare dell'ideologia borghese cresce sempre più. Iniziata come critica feudal-reazionaria al capitalismo in ascesa, questa reciproca critica delle classi antagonistiche dominanti si sviluppa sino al punto di trasformarsi in autocritica della borghesia, per poi venire sempre più taciuta e celata come la sua cattiva coscienza. « La borghesia vedeva giustamente — dice Marx — che tutte le

armi da lei forgiate contro il feudalesimo volgevano la punta contro di lei, che tutti i mezzi di istruzione da lei escogitati insorgevano contro la sua propria civiltà, che tutti gli dèi da lei creati l'abbandonavano ».[1]

Perciò, nella storia dell'ideologia borghese l'idea della lotta di classe si esprime apertamente in due occasioni. Essa è un elemento decisivo del suo periodo « eroico », della sua energica lotta per il predominio sociale (specialmente in Francia dove le lotte politico-ideologiche erano molto aspre) e si ripresenta nell'ultimo periodo della crisi e della disgregazione. Ad esempio, la teoria sociale delle grandi associazioni dei datori di lavoro esprime spesso chiaramente, ed anche cinicamente, un punto di vista che assume l'idea della lotta di classe. In generale l'ultima fase imperialistica del capitalismo si manifesta sul piano ideologico in metodi che lacerano i veli ideologici, che provocano in modo sempre più chiaro negli strati dominanti della borghesia un'esplicita enunciazione delle cose « così come sono ». (Si pensi all'ideologia dello stato forte nella Germania imperialistica oppure anche al fatto che l'economia durante e dopo la guerra ha costretto la borghesia a non vedere nelle forme economiche soltanto relazioni feticistiche, ma a cogliere il nesso tra economia e soddisfazione dei bisogni umani, ecc.). Ciò non significa che si siano così realmente infranti i limiti imposti alla borghesia dalla posizione che essa occupa nel processo di produzione, e neppure che essa possa ormai, come il proletariato, prendere le mosse dalla conoscenza delle reali forze motrici dello sviluppo. Al contrario. Questa chiarezza in rapporto ai problemi od alle fasi particolari rende soltanto più manifesta la cecità di fronte alla totalità. Infatti, essa è soltanto una chiarezza per « uso interno »; lo stesso gruppo progressista della borghesia che coglie i nessi economici dell'imperialismo più chiaramente di molti « socialisti », sa molto bene che questa sua conoscenza sarebbe estremamente pericolosa per certi settori della propria classe, e soprattutto per l'intera società. (Si pensi in proposito alla metafisica della storia che suole accompagnare le teorie imperialistiche della forza). Anche se vi è

[1] *Brumaire*, p. 50 [trad. it. cit. p. 299].

qui in parte un consapevole inganno, tuttavia non si tratta soltanto di questo. Voglio dire che, anche per lo strato più cosciente della borghesia, il legame esistente tra una « chiara visione » dei singoli nessi economici concreti ed una concezione metafisica complessiva, fantastica e confusa, dello stato, della società e dello sviluppo storico, è una conseguenza necessaria della situazione di classe. Mentre al tempo dell'ascesa della classe il limite nella conoscibilità della società era ancora oscuro ed inconsapevole, oggi il declino oggettivo della società capitalistica si rispecchia nella totale incoerenza ed inconciliabilità delle idee che vengono ideologicamente riunite.

In ciò si esprime già la sua capitolazione ideologica, per lo più inconsapevole e certamente non riconosciuta, di fronte al materialismo storico. Infatti, l'economia che ora viene portata a sviluppo non è più sorta puramente sul terreno della borghesia, come ai tempi dell'economia classica. Proprio nei paesi come la Russia, nei quali lo sviluppo capitalistico è cominciato con relativo ritardo e vi era perciò una immediata esigenza di giustificazione teorica, si è visto che la teoria così sorta mostrava un forte carattere « marxistico » (Struve, Tugan-Baranovskij, ecc.). Si è potuto notare lo stesso fenomeno contemporaneamente in Germania (ad es. Sombart) ed in altri paesi. E le teorie dell'economia di guerra, l'economia pianificata mostrano un crescente rafforzarsi di questa tendenza.

A ciò non contraddice affatto che, nello stesso tempo — a cominciare da Bernstein in poi — la teoria socialista cada in parte sempre più sotto l'influsso borghese. Infatti, che qui non si sia trattato di un contrasto di corrente all'interno del movimento operaio, è stato visto già da tempo dai marxisti lungimiranti. Il passaggio sempre più frequente e manifesto di « compagni » che hanno funzioni direttive nel campo della borghesia (ed il caso Briand-Millerand come quello Parvus-Lensch sono solo gli esempi più evidenti), comunque possa essere giudicato dal punto di vista del proletariato, da quello della borghesia significa che essa è divenuta incapace di difendere ideologicamente la sua posizione con le proprie forze. Che essa non ha bisogno soltanto dei transfughi che provengono dal campo del pro-

letariato, ma — ed è questa la cosa più importante — essa non può più fare a meno del metodo scientifico del proletariato, sia pure naturalmente in forma distorta. Il tradimento teorico da Bernstein a Parvus è certo il segno di una crisi ideologica interna al proletariato; ma esso rappresenta, al tempo stesso, anche la capitolazione della borghesia di fronte al materialismo storico.

Il proletariato infatti ha combattuto il capitalismo costringendo la società borghese a prendere conoscenza di sé, in modo da mostrare dall'interno, con una coerenza a cui è impossibile sottrarsi, che questa società è in se stessa problematica. *Veniva così condotta parallelamente alla lotta economica una lotta per l'acquisizione della coscienza della società. Ma che la società diventi cosciente significa: la guida della società è possibile.* Nella sua lotta di classe, il proletariato non consegue la vittoria solo nella sfera del potere, ma anche in questa lotta per l'acquisizione della coscienza sociale, distruggendo, come ha fatto secondo una linea ascendente negli ultimi cinquanta-sessanta anni, l'ideologia borghese e sviluppando la propria coscienza come l'unica coscienza sociale ormai decisiva.

L'arma più importante in questa lotta per l'acquisizione della coscienza e della guida sociale, è il materialismo storico. Esso è perciò, al tempo stesso, funzione dello sviluppo e distruzione della società capitalistica, come di tutte le altre ideologie. Ciò è stato spesso fatto valere anche da parte borghese nei confronti del materialismo storico. Un argomento ben noto e decisivo agli occhi della scienza borghese contro la verità del materialismo storico consiste nel fatto che esso deve essere applicato a se stesso. Posto che sia vera la sua teoria secondo la quale tutte le cosidette formazioni ideologiche costituiscono delle funzioni dei rapporti economici, allora esso stesso (come ideologia del proletariato in lotta) sarà appunto una di queste ideologie, e quindi una funzione della società capitalistica. Io credo che si possa ammettere la parziale fondatezza di quest'obieziene, senza che per via di questa ammissione risulti compromesso il significato scientifico del materialismo storico. Il materialismo storico può e deve certamente essere applicato a se stesso: eppure quest'applicazione non conduce per

nulla ad un pieno relativismo, alla conseguenza che il materialismo storico non rappresenta il giusto metodo storico. Le verità di contenuto del materialismo storico hanno la stessa natura delle verità dell'economia politica classica descritte da Marx: esse sono verità all'interno di un determinato ordinamento sociale e della produzione. Come tali, e soltanto come tali, ad esse spetta una validità incondizionata. Ma ciò non esclude la comparsa di società nelle quali, per via delle loro strutture sociali, valgono altre categorie, altri nessi di verità. Qual è dunque il risultato a cui ora perveniamo? Noi dobbiamo anzitutto porre il problema delle premesse sociali della validità dei contenuti del materialismo storico, così come Marx ha indagato sulle premesse sociali ed economiche della validità dell'economia politica classica.

Possiamo trovare la risposta a questa domanda in Marx stesso. Il materialismo storico nella sua forma classica (che purtroppo è passata nella coscienza generale in modo volgarizzato) rappresenta l'*autoconoscenza della società capitalistica*. E non solo nel senso ideologico or ora accennato. Questo problema ideologico non è in realtà altro che la espressione intellettuale della situazione economica oggettiva. In questo senso il risultato decisivo del materialismo storico è quello di aver portato al loro proprio concetto la totalità e le forze motrici del capitalismo, che non possono essere comprese dalle rozze, astratte, astoriche ed esterne categorie della scienza della classe borghese. Il materialismo storico è quindi anzitutto una teoria della società borghese e della sua struttura economica. « In teoria — dice Marx — si postula che le leggi del modo capitalistico di produzione si sviluppino in forma pura. Nella realtà c'è solo una approssimazione, e questa approssimazione è tanto maggiore quanto maggiore è il grado di sviluppo del modo capitalistico di produzione, e quanto più esso è riuscito a liberarsi da contaminazioni ed interferenze con i residui di situazioni economiche anteriori ».[2] Questa situazione corrispondente alla teoria si mostra nel fatto che da un lato le leggi dell'economia dominano l'intera società, dall'altro sono in

[2] *Kapital*, III, I, p. 154 [trad. it. cit. III, 1, pp. 221-222].

grado di imporsi come « pure leggi naturali » in forza della loro potenza economica, quindi senza l'ausilio di fattori extraeconomici. Marx sottolinea spesso con molto acume questa differenza tra la società capitalistica e quella precapitalistica, ed in particolare come differenza tra capitalismo al suo nascere, che lotta per la propria affermazione nella società, ed il capitalismo che è già socialmente dominante: « ... la legge dell'offerta e della domanda di lavoro,... — egli dice — la silenziosa coazione dei rapporti economici appone il suggello al dominio del capitalista sull'operaio. Si continua, è vero, *sempre* ad usare la forza *extraeconomica,* immediata, *ma solo per eccezione.* Per il corso ordinario delle cose l'operaio può rimanere affidato alle 'leggi naturali della produzione'... *Altrimenti vanno le cose durante la genesi storica della produzione capitalistica* ».[3]

Da questa struttura economica di una società « puramente » capitalistica (che certamente è data come tendenza, ma anche come tendenza che determina in modo decisivo qualsiasi teoria) deriva che i diversi momenti della struttura sociale diventano reciprocamente autonomi e come tali possono e debbono essere consaputi. Il grande balzo in avanti delle scienze teoriche alla fine del XVIII secolo ed all'inizio del XIX, l'economia classica in Inghilterra e la filosofia classica in Germania, indicano la coscienza dell'autonomia di questi sistemi parziali, di questi momenti della struttura e dello sviluppo della società borghese. Economia, diritto e stato appaiono quí come *sistemi in sé chiusi,* che dominano a proprio arbitrio l'intera società con leggi proprie, in essi immanenti. Se quindi certi studiosi, come Adler, tentano di provare che tutte le verità particolari del materialismo storico erano già state scoperte dalla scienza prima di Marx e di Engels, essi non si rendono conto del punto essenziale ed avrebbero torto anche se le prove da loro addotte fossero valide su tutte le questioni particolari; cosa che peraltro non accade. Infatti, *sul piano metodologico,* l'aspetto che fa epoca nel materialismo storico consiste nel riconoscimento del fatto che questi sistemi apparentemente del tutto indipendenti, definiti ed autonomi, sono meri mo-

[3] *Ivi,* I, p. 703 [trad. it. I, 3, p. 1996]. Il corsivo è mio.

menti di un intero ed è perciò possibile sopprimere la loro apparente autonomía.

Questa parvenza di indipendenza non è tuttavia un semplice « errore » che il materialismo storico si limita a correggere. Essa è piuttosto l'espressione categoriale, sul piano del pensiero, della struttura sociale oggettiva della società capitalistica. Sopprimerla, andare al di là di essa, significa quindi oltrepassare nel pensiero la società capitalistica; anticiparne la soppressione con la forza acceleratrice del pensiero. Proprio per questo, pur essendo stata soppressa, l'indipendenza dei sistemi parziali viene tuttavia mantenuta nella conoscenza corretta dell'intero. Infatti, riconoscere che questa « parvenza » di indipendenza, di completezza e di legalità autonoma, è la loro forma fenomenica necessaria nella società capitalistica, è un elemento essenziale che integra e contraddistingue il corretto riconoscimento della loro reciproca non-indipendenza, del fatto che essi dipendono dalla struttura economica della società nel suo complesso.

Nella società precapitalistica, i momenti singoli del processo economico (ad es. il capitale d'interesse e la stessa produzione di beni) si mantengono in una separazione reciproca del tutto astratta, che non ammette né un'interazione immediata né un'interazione che sia rilevabile da parte della coscienza sociale.

D'altro lato, alcuni di questi momenti formano, sia tra loro che insieme a momenti extra-economici del processo economico, un'unità che, all'interno di queste strutture sociali, è inscindibile sotto ogni rapporto (ad es. l'artigianato e la economia rurale nella *curtis* feudale o la rendita e le tasse nel regime di servitù della gleba in India, ecc.). Nel capitalismo, invece, tutti i momenti della struttura della società si trovano l'uno con l'altro in un'interazione dialettica. La loro apparente autonomia reciproca, il loro convogliarsi in sistemi autonomi, la parvenza feticistica dell'autonomia delle loro leggi — come aspetto necessario del capitalismo dal punto di vista della borghesia — è il punto di passaggio necessario verso la loro conoscenza giusta e piena. Soltanto attraverso una reale e radicale reinterpretazione di queste tendenze all'autonomia, di cui indubbiamente non era capace la stessa scienza borghese nei suoi tempi mi-

gliori, è possibile comprenderle nella loro reciproca dipendenza, nel loro coordinamento e subordinazione alla totalità della struttura economica della società. La prospettiva marxista, secondo la quale, ad esempio, tutti i problemi economici del capitalismo non debbono più essere considerati dal punto di vista del capitalista singolo, ma da quello delle classi, ha potuto essere raggiunta soggettivamente, sul terreno della storia delle teorie, solo come prosecuzione e conversione dialettica della presa di posizione puramente capitalistica. D'altro lato, la « legalità naturale » dei fenomeni che viene qui riconosciuta, quindi la loro piena indipendenza dagli scopi, dalla conoscenza e dalla volontà umana forma anche il presupposto oggettivo della loro rielaborazione mediante la dialettica materialistica. Problemi come quelli dell'accumulazione o del saggio medio del profitto, e del resto anche quelli concernenti il rapporto dello stato e del diritto con l'economia nella sua interezza, mostrano del tutto chiaramente come questa apparenza che vela costantemente se stessa sia una premessa storico-metodologica per la costruzione e per l'applicabilità del materialismo storico.

Non è quindi un caso — e non può essere altrimenti quando si tratta di reali verità sulla società — che il materialismo storico si sia sviluppato come metodo scientifico intorno alla metà del XIX secolo. Non è un caso cioè che le verità sociali siano sempre state scoperte nel momento in cui in esse si manifesta l'anima di un'epoca, dell'epoca in cui si incarna la realtà corrispondente al metodo. Il materialismo storico è appunto — come abbiamo già osservato — l'autoconoscenza della società capitalistica.

E non è casuale neppure che l'economia politica come scienza autonoma sia sorta soltanto nella società capitalistica: organizzando l'economia sulla base del traffico di merci, la società capitalistica ha infatti conferito alla vita economica un carattere peculiare, fondato su leggi autonome, d'indipendenza e di completezza, che era ignoto alle società precedenti. Per questo motivo l'economia politica classica con le proprie leggi si trova più vicina di ogni altra scienza alla scienza della natura. In effetti, il sistema economico di cui essa indaga l'essenza e le leggi, viene a tro-

varsi nei suoi caratteri peculiari, nella costruzione della propria oggettualità, straordinariamente vicino a quella natura di cui si occupa la fisica, la scienza naturale. In essa si ha a che fare con connessioni del tutto indipendenti dai caratteri umani dell'uomo, da tutti gli antropomorfismi religiosi, etici, estetici o di altra natura: ed in queste connessioni l'uomo compare unicamente come numero astratto, come un qualcosa che può essere ricondotto al numero, ad un rapporto numerico. Si tratta di connessioni nelle quali — secondo quanto dice Engels — le leggi possono solo essere conosciute, ma non dominate. Esse si riferiscono infatti a rapporti nei quali, sempre secondo le parole di Engels, i produttori hanno perduto il potere sulle proprie condizioni sociali di vita, — rapporti che, per effetto della cosalizzazione e della reificazione delle condizioni di vita, hanno ottenuto una piena autonomia ed una vita propria, si sono trasformati in un sistema indipendente, chiuso in se stesso, significativo di per se stesso.

Non a caso perciò proprio l'ordinamento sociale capitalistico si è trasformato in un classico terreno di applicazione del materialismo storico.

Consideriamo ora il materialismo storico come metodo scientifico: ovviamente esso potrà venire applicato anche alle età anteriori, che precedono il capitalismo. Ciò è anche già stato fatto, in parte con successo o almeno producendo risultati molto interessanti. Ma se rivolgiamo il materialismo storico verso le età precapitalistiche, si nota allora una differenza metodologica importante ed essenziale, che non è venuta alla luce nella sua critica del capitalismo.

Questa difficoltà è stata menzionata da Marx in numerosi passi delle sue opere principali ed è stata chiaramente espressa da Engels nella sua *Origine della famiglia*; essa risiede nella differenza strutturale (*struktiv*) tra l'epoca della civiltà e le epoche ad essa anteriori. Ed Engels sottolinea molto nettamente a questo proposito che « finché la produzione viene condotta su questa base, non può soverchiare i produttori né produrre, di fronte a loro, lo spettro di potenze estranee; il che accade regolarmente ed inevitabilmente nella civiltà ». Infatti, « i produttori hanno perduto il controllo sulla produzione complessiva della loro cerchia

di vita... Prodotto e produzione finiscono in balìa del caso. Ma il caso è soltanto uno dei poli di un nesso di cui l'altro polo si chiama necessità ».[4] Ed Engels mostra anche in che modo la coscienza che la società ha di sé, nella forma di « leggi naturali », derivi dalla sua struttura che è sorta in questo modo. E quest'interazione dialettica di caso e necessità, quindi la classica forma ideologica del predominio dell'economia cresce appunto nella stessa misura in cui i processi sociali diventano autonomi, sottraendosi al controllo degli uomini.

La forma più pura, si potrebbe dire anzi l'unica forma di questo dominio esercitato sulla società dalle leggi naturali sociali, è la produzione capitalistica. Eppure, la missione storico-universale del processo di civilizzazione che culmina nel capitalismo è il raggiungimento del dominio sulla *natura*. Queste « leggi naturali » della società, che dominano l'esistenza degli uomini come forze « cieche » (anche, e forse ancor più, quando se ne riconosce la « razionalità »), debbono svolgere la funzione — che di fatto hanno svolto nel corso della storia — di sottomettere la natura alle categorie della socializzazione. Ma questo è stato un processo lungo e difficile, non privo di arretramenti. Nel corso di questo processo, al tempo in cui questi poteri naturali sociali *non* si erano *ancora* imposti, i rapporti naturali avevano ovviamente il predominio sia nel « ricambio organico » tra uomo e natura, sia nei rapporti sociali degli uomini tra loro, dominavano l'essere sociale dell'uomo e quindi anche le forme nella quali questo essere si esprime nel pensiero, nel sentimento, e così via (religione, arte, filosofia, ecc.). « In tutte le forme — dice Marx — in cui domina la proprietà fondiaria, il rapporto naturale è ancora dominante. In quelle invece in cui domina il capitale, prevale l'elemento sociale, prodotto storicamente ».[5] Ed in una lettera a Marx, Engels enuncia quest'idea in modo ancora più incisivo: « Ciò dimostra appunto come a questo livello il modo di produzione sia meno determinante del

[4] *Ursprung der Familie*, pp. 183-184 [F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, trad. it. F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1963, pp. 204-205].
[5] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. XLIV [trad. it. p. 194].

grado di disgregazione dei legami di sangue e dell'antica comunità sessuale nella tribù ».[6] Cosicché, a suo avviso, la monogamia è, ad esempio, la prima forma familiare che non era « fondata su condizioni naturali, ma economiche ».[7]

Si tratta indubbiamente di un processo molto lungo, e le fasi di questo processo, nel loro fluido trapassare l'una nell'altra, non possono essere definite e distinte in modo meccanico. Tuttavia, la direzione di questo processo è chiara: « Il ritrarsi del limite naturale »[8] in tutti i campi, da cui segue — *ex contrario* ed in rapporto al nostro problema attuale — che questo limite naturale è esistito in tutte le forme sociali precapitalistiche ed ha influito in modo determinante su tutte le forme sociali di espressione dell'uomo. Marx ed Engels hanno più volte ed in modo convincente sviluppato questo punto in rapporto alle categorie economiche vere e proprie, cosicché basterà qui rimandare alla loro opera (si pensi, ad esempio, allo sviluppo della divisione del lavoro, alle forme del plusvalore, alle forme della rendita fondiaria, ecc.). Engels aggiunge ancora in diversi luoghi che è falso parlare di diritto nel nostro senso riferendosi a livelli sociali primitivi.[9]

Ma questa differenza di struttura emerge in modo ancora più decisivo in quei campi che Hegel ha attribuito allo spirito assoluto, distinguendoli dalle forme dello spirito oggettivo (economia, diritto, stato), nelle quali si configurano i rapporti sociali, puramente interumani.[10] Le forme dello spirito assoluto, infatti, per molti aspetti essenziali

[6] Lettera datata 8.XII.1882, *Briefwechsel*, IV, p. 495.
[7] *Ursprung der Familie*, p. 51 [trad. it. p. 92].
[8] *Kapital*, I, p. 479.
[9] *Ursprung der Familie*, pp. 25, 164, ecc.
[10] Per evitare equivoci, notiamo subito che, in primo luogo, la distinzione hegeliana viene qui ricordata soltanto come chiara delimitazione di campo e non si pensa qui ad alcuna applicazione della teoria dello spirito (peraltro molto problematica). In secondo luogo, anche in rapporto ad Hegel è falso imporre al concetto di spirito un significato psicologico o metafisico. Così Hegel definisce lo spirito come unità della coscienza e del suo oggetto, cosa molto vicina alla concezione di Marx delle categorie (ad es., si veda *Elend der Philosophie*, p. 86 e *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. XLIII). Non è qui il luogo di discutere sulla *differenza*, che io non nego, ma che si trova in tutt'altra parte da quella in cui viene solitamente cercata.

anche se fra loro diversi, sono al tempo stesso dei modi secondo i quali l'uomo si misura con la natura, sia con la natura che lo circonda sia con quella che egli trova in se stesso. Certo, anche questa distinzione non può essere intesa meccanicamente. La natura è una categoria sociale. Ciò che vale come natura ad un determinato grado dello sviluppo sociale, la struttura del rapporto tra uomo e natura ed il modo in cui l'uomo si misura con essa, quindi il senso che la natura deve avere in rapporto alla sua forma ed al suo contenuto, alla sua estensione (*Umfang*) ed alla sua oggettualità, è sempre socialmente condizionato. Di qui consegue, da un lato, che la domanda se sia in genere possibile, in una determinata forma di società, un confronto immediato con la natura, può trovare risposta solo se ci si dispone dal punto di vista del materialismo storico, poiché la possibilità concreta di un simile rapporto dipende dalla « struttura economica della società ». D'altro lato, una volta che questi nessi sono dati, e precisamente in questo modo socialmente condizionato, essi si realizzano secondo leggi interne loro proprie, mantenendosi indipendenti dal fondamento sociale di vita, da cui essi sono necessariamente sorti, in misura molto superiore delle formazioni dello « spirito oggettivo ». Certo, anche queste possono mantenersi molto a lungo dopo la scomparsa di quella base sociale alla quale esse debbono la loro esistenza. Ma in tal caso, esse si mantengono sempre come freni dello sviluppo, che debbono essere spazzati via con la violenza, oppure si adattano ai nuovi rapporti economici, mutando la propria funzione (l'evoluzione del diritto offre numerosi esempi per entrambi i casi). Invece sul permanere di queste formazioni può cadere l'accento del valore, dell'ancora-sempre-attuale, e persino del modello — cosa che, fino ad un certo punto, giustifica la terminologia hegeliana. Cioè, le relazioni tra genesi e validità sono molto più complesse in questo caso che nel precedente. Così dice Marx, riconoscendo chiaramente la natura di questo problema: « Ma la difficoltà non sta nell'intendere che l'arte e l'epos greco sono legati a certe forme dello sviluppo sociale. La difficoltà è rappresentata dal fatto che essi continuano a suscitare in noi un godimento estetico e costituiscono, sotto un certo aspetto,

una norma ed un modello inarrivabili ».[11]

Questa stabilità della validità dell'arte, quest'apparenza della sua essenza sovra-storica e sovra-sociale poggia tuttavia sul fatto che in essa si svolge prevalentemente un confronto tra l'uomo e la natura. Questa tendenza che caratterizza il suo modo di « dare forma » arriva al punto che gli stessi rapporti sociali degli uomini tra loro, che essa rappresenta, si convertono in una sorta di « natura ». E benché — come è stato sottolineato — anche questi rapporti naturali siano socialmente condizionati, benché essi si modifichino con il trasformarsi della società, alla loro base si trovano tuttavia dei nessi che portano in sé, di fronte al mutare ininterrotto delle forme sociali, una parvenza, soggettivamente giustificata, di « eternità »;[12] essi possono infatti permanere al di là di molteplici modificazioni delle forme sociali talora anche radicali, e per il loro rovesciamento sono spesso necessari rivolgimenti sociali ancora più radicali, che separano l'uno dall'altro interi periodi storici.

Sembra quindi trattarsi di una distinzione meramente quantitativa tra rapporti immediati e mediati con la natura, e rispettivamente di influssi immediati e mediati della « struttura economica » sulle diverse formazioni sociali. Tuttavia, solo nella prospettiva del capitalismo, queste differenze quantitative sono soltanto approssimazioni quantitative al suo sistema di organizzazione sociale. Dal punto di vista della conoscenza del modo in cui erano *effettivamente strutturate* le società precapitalistiche, questi livelli quantitativi costituiscono delle differenze qualitative, che si estrinsecano sul piano conoscitivo come predominio di sistemi completamente diversi, come funzioni completamente diverse di singoli settori nell'ambito dell'intera società. Anche dal punto di vista puramente economico risultano leggi qualitativamente *nuove*. Con ciò non si vuol dire soltanto che le leggi si modificano secondo la diversità della materia a cui sono applicate, ma che in diversi ambienti sociali dominano leggi diverse e la validità di un determinato tipo di leggi è legata a condizioni sociali del tutto determinate. Basterà fare il confronto tra i pre-

[11] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. XLIX [trad. it. p. 197].
[12] Cfr. ciò che dice Marx sul lavoro come formatore di valori d'uso, *Kapital*, I, 9.

supposti dello scambio di merci ai loro valori e quelli dello scambio di merci ai loro prezzi di produzione per avere chiaramente di fronte agli occhi questa trasformazione delle leggi anche in senso puramente economico.[13] Per questo ovviamente una società dello scambio semplice delle merci da un lato è già una forma che si avvicina al tipo capitalistico, dall'altro mostra tuttavia una struttura che differisce qualitativamente da esso. Queste differenze qualitative aumentano nella misura in cui prevale l'influenza esercitata dal rapporto naturale, secondo il genere di società presa in considerazione (oppure, all'interno di una determinata società, secondo una forma determinata, come l'arte). Fintantoché vi è, ad esempio, in stretta correlazione con il genere di divisione del lavoro, una connessione molto profonda tra l'artigianato (produzione di beni d'uso della vita quotidiana come mobili e vestiti, ma anche costruzioni di abitazioni, ecc.) e l'arte in senso stretto, fintantoché fra essi non è possibile tracciare dei confini di carattere estetico-concettuale (come nella cosidetta arte popolare), le tendenze evolutive dell'artigianato, che spesso resta immobile per secoli sotto il profilo tecnico ed organizzativo, in rapporto all'arte che si sviluppa secondo proprie leggi, sono qualitativamente diverse da quelle presenti nel capitalismo, dove la produzione dei beni si trova « da se stessa », in modo puramente economico, in uno sviluppo ininterrotto e rivoluzionario. È chiaro che, nel primo caso, l'influenza positiva dell'arte sulla produzione artigianale sarà senz'altro determinante (passaggio dall'architettura romanica al gotico). Mentre nel secondo, il margine entro cui può giocare lo sviluppo dell'arte è molto più ristretto; essa non può esercitare nessun influsso determinante sulla produzione dei beni d'uso, anzi la possibilità o impossibilità della sua esistenza in generale viene determinata da motivi tecnico-produttivi puramente economici, economicamente condizionati (architettura moderna).

Questi cenni sull'arte possono essere riferiti, naturalmente introducendo notevoli modificazioni, anche alla religione. Anche in questo caso, Engels sottolinea molto netta-

[13] Cfr. ad es., *Kapital*, III, 1, p. 156 [trad. it. III, 1, p. 223].

mente la differenza tra i due periodi.[14] Soltanto che nella religione non si esprime mai con tanta purezza come nell'arte il rapporto tra l'uomo e la natura: in essa le funzioni pratico-sociali svolgono un ruolo molto più immediato. Tuttavia, se consideriamo la religione in una struttura sociale teocratica dell'oriente e la « religione di stato » dell'Europa occidentale capitalistica, la diversità della funzione sociale che essa svolge, la differenza qualitativa delle leggi che regolano il suo ruolo storico è senz'altro illuminante. Perciò la filosofia di Hegel, che intraprese un'opera di sistematizzazione al limitare di due periodi storici e che si trovava tuttavia già di fronte ai problemi di un mondo che si stava evolvendo in senso capitalistico, pur sviluppandosi in un ambito nel quale, secondo le parole di Marx, « non si poteva parlare né di stati (*Stand*) né di classi, ma al massimo di stati ormai appartenenti al passato e di classi che non erano ancora nate »,[15] a proposito della questione del nesso tra stato e religione (e rispettivamente tra società e religione), si è trovata di fronte a problemi difficilissimi e per essa insolubili.

Infatti, il « ritrarsi dei limiti naturali » cominciò già a portare ogni cosa ad un livello puramente sociale, al livello dei rapporti reificati del capitalismo, pur essendo ancora impossibile una chiara visione di questi nessi. Per il grado allora raggiunto dalla conoscenza, era impossibile persino cogliere dietro i due concetti di natura prodotti dallo sviluppo economico capitalistico — la natura come « insieme di leggi naturali » (la natura della moderna scienza matematica della natura) e la natura come *Stimmung*, come modello dell'uomo « corrotto » dalla società (la natura di Rousseau e dell'etica di Kant) — la loro unità sociale, la società capitalistica, con la sua disgregazione di tutti i rapporti naturali puri. Proprio nella misura in cui il capitalismo ha portato ad effettiva realizzazione la socializzazione di tutti i rapporti, è divenuta possibile l'autoconoscenza, la vera e concreta autoconoscenza dell'uomo come *essere sociale*. E non semplicemente come se la scienza anteriore non fosse in grado, per la sua arretratezza, di rico-

[14] *Antidühring*, p. 342.
[15] *Der Heilige Max. Dokumente des Sozialismus*, III, p. 171.

noscere questo dato di fatto, esistente anche in precedenza; in questo senso è chiaro, ad esempio, che l'astronomia copernicana era vera anche prima di Copernico, solo che essa non era ancora stata scoperta. La mancanza di una simile autoconoscenza della società è invece essa stessa soltanto il riflesso nel pensiero del fatto che la socializzazione economica oggettiva in questo senso non si è ancora imposta, che il cordone ombelicale tra uomo e natura non è stato ancora reciso dal processo della civiltà. Infatti ogni conoscenza storica è un'autoconoscenza. Il passato diventa trasparente soltanto quando può essere compiuta in modo adeguato un'autocritica del presente; non appena « la sua autocritica fu pronta in un certo grado e, per così dire, *dynamei* ».[16] Fino a questo punto, il passato viene ingenuamente identificato con le forme strutturali del presente oppure viene lasciato fuori dal campo dell'intelligibilità, come qualcosa di completamente estraneo, di barbaricamente privo di senso. Si comprende così che soltanto quando il materialismo storico ha colto la reificazione di tutti i rapporti sociali non soltanto come prodotto del capitalismo, ma al tempo stesso anche come fenomeno provvisorio, storico, si trovò la via che conduce alla conoscenza delle società precapitalistiche caratterizzate da una struttura non reificata. (La connessione tra il marxismo e l'indagine scientifica della società delle origini non è affatto casuale). Infatti, soltanto ora, quando si è aperta la prospettiva di una ripresa di rapporti non reificati tra uomo e uomo, tra uomo e natura, è stato possibile scoprire nelle forme primitive, precapitalistiche, quei momenti nei quali erano presenti queste forme — anche se in rapporti funzionali del tutto diversi —, comprendendole nella loro propria essenza ed esistenza, senza fare ad esse violenza mediante un'applicazione meccanica delle categorie della società capitalistica.

Perciò non fu un errore applicare rigidamente ed incondizionatamente il materialismo storico nella sua forma classica alla storia del XIX secolo. Infatti, nella storia di questo secolo, tutte le forze che hanno agito sulla società

[16] Cfr. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, pp. XLI-LIII [trad. it. p. 193].

hanno di fatto operato unicamente come forme fenomeniche dello « spirito oggettivo ». Ora, questo non accade affatto nelle società precapitalistiche. In esse non vi è ancora quella autonomia, quel porre-se-stesso-come-fine, quell'essere chiuso in sé e quell'autodominio, quell'immanenza della vita economica che è stata raggiunta nella società capitalistica. Di qui segue che il materialismo storico non può essere applicato alle formazioni sociali precapitalistiche nello stesso modo che a quelle dello sviluppo capitalistico. In questo caso, sono necessarie analisi molto più complesse e raffinate per mostrare, da un lato, quale ruolo abbiano svolto le forze *puramente* economiche tra le forze motrici della società, nella misura in cui vi erano allora in generale forze « pure » in senso rigoroso, d'altro lato per mostrare in che modo queste forze economiche agiscano sulle altre formazioni della società. Per questa ragione si richiede maggior cautela nell'applicare il materialismo storico alle società antiche che alle trasformazioni sociali del XIX secolo. Di qui deriva anche che, mentre il XIX secolo poté arrivare alla propria autoconoscenza unicamente mediante il materialismo storico, le indagini storico-materialistiche sugli antichi stati della società, ad esempio, sulla storia del cristianesimo arcaico o dell'antico oriente, come quelle intraprese da Kautsky, non si sono dimostrate abbastanza raffinate in rapporto alle possibilità attuali della scienza, non sono riuscite a portare alla luce, almeno in modo esauriente, lo stato di cose effettivo. Così il materialismo storico ha raggiunto i suoi massimi successi nell'analisi delle istituzioni sociali, giuridiche e di altre che cadono sullo stesso piano, della strategia, ecc. Per questo, le analisi di Mehring — basti pensare alla *Leggenda di Lessing* — sono profonde ed acute quando si riferiscono all'organizzazione statale e militare di Federico il Grande o di Napoleone. Mentre appaiono assai meno definitive ed esaurienti, non appena egli si rivolge alle formazioni letterarie, scientifiche e religiose della stessa epoca.

Il marxismo volgare ha del tutto trascurato questa differenza. La sua applicazione del materialismo storico è caduta negli stessi errori che Marx ha rimproverato all'economia volgare: esso ha assunto categorie puramente sto-

riche, e precisamente le categorie della società capitalistica, e le ha rese eterne.

Si trattava in questo caso di un semplice errore scientifico in rapporto all'indagine sul passato; e poiché il materialismo storico nella lotta di classe non serviva soltanto alla conoscenza scientifica, ma era uno strumento di lotta, quest'errore non ebbe conseguenze molte ampie. In ultima analisi, i libri di un Mehring o di un Kautsky hanno avuto un merito non transitorio nel suscitare la coscienza di classe nel proletariato (anche se in Mehring possiamo constatare alcuni errori scientifici oppure se riteniamo che alcuni degli scritti storici di Kautsky non siano ineccepibili); come strumento della lotta di classe, come stimolo in questa lotta, hanno procurato ai loro autori una fama inestinguibile, che compensa ampiamente, anche nel giudizio delle generazioni future, le deficienze scientifiche che si possono rilevare in essi.

Soltanto che questo atteggiamento del marxismo volgare verso la storia ha influito in modo determinante sul modo di agire dei partiti operai, sulla loro tattica e teoria politica. Il problema nel quale trova la sua più chiara espressione l'elemento che stabilisce una separazione dal marxismo volgare è quello della *violenza,* del ruolo della violenza nella lotta per il conseguimento ed il mantenimento della vittoria della rivoluzione proletaria. Non è certo la prima volta che lo sviluppo organico e l'applicazione meccanica del materialismo storico sono venuti in contrasto; si pensi, ad esempio, ai dibattiti concernenti la questione se l'imperialismo sia da considerare come una determinata fase nuova dello sviluppo capitalistico oppure come episodio passeggero all'interno di questo sviluppo. Tuttavia, sia pure spesso inconsapevolmente, i dibattiti sul problema della violenza hanno decisamente sviluppato ed elaborato gli aspetti metodologici presenti in questo contrasto.

L'economicismo del marxismo volgare contesta l'importanza della violenza nel passaggio da un ordinamento economico della produzione ad un altro ordinamento. Esso si appella alla « legalità naturale » dello sviluppo economico, che deve attuare questo passaggio per forza propria, senza ricorrere alla rozza violenza, alla violenza « extra-econo-

mica ». A questo proposito viene quasi sempre citata la nota frase di Marx: « Una formazione sociale non perisce finché non si sono sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturati in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza ».[17] Tuttavia, viene dimenticato — naturalmente a bella posta — di aggiungere a queste parole il passo nel quale Marx spiega e definisce il momento storico-temporale di questo « periodo di maturità »: « Di tutti gli strumenti di produzione, la massima forza produttiva è la classe rivoluzionaria stessa. L'organizzazione degli elementi rivoluzionari come classe *presuppone l'esistenza di tutte le forze produttive che potevano generarsi nel seno della vecchia società* ».[18]

Già queste frasi mostrano del tutto chiaramente che per Marx la « maturità » dei rapporti di produzione nel passaggio da una forma di produzione ad un'altra significa qualcosa di interamente diverso che per il marxismo volgare. Infatti, l'organizzazione degli elementi rivoluzionari come classe, non solo « di fronte al capitale » ma anche « per se stessa »,[19] la conversione della pura e semplice forza produttiva nella leva della trasformazione sociale non è soltanto un problema di coscienza di classe, di efficacia pratica dell'agire cosciente, ma al tempo stesso l'inizio della soppressione della pura « legalità naturale » dell'economicismo. Ciò significa che la « massima forza produttiva » si ribella al sistema di produzione nel quale essa è inserita. Sorge così una situazione che può essere risolta soltanto dalla violenza.

Non è questo il luogo di offrire, anche soltanto per accenni, una teoria della violenza e del suo ruolo nella storia; e neppure di dimostrare che la netta separazione concettuale tra violenza ed economia è un'astrazione inammissibile, che un rapporto economico che non sia connesso con la violenza aperta o latente non è nemmeno pensabile.

[17] *Ivi*, p. LVI [trad. it. p. 11].
[18] *Elend der Philosophie*, p. 163 [trad. it. p. 140]. Il corsivo è mio.
[19] *Ivi*, p. 162 [trad. it. p. 139].

Ad esempio, non bisogna dimenticare che secondo Marx anche in tempi « normali » è condizionato in modo puramente ed oggettivamente economico soltanto il margine entro cui viene determinato il rapporto tra profitto e salario. « La determinazione del suo livello reale viene ottenuta solo mediante la lotta costante tra capitale e lavoro ».[20] È chiaro che le occasioni di questa lotta sono a loro volta ampiamente condizionate dall'economia, ma questo condizionamento subisce grandi variazioni per opera dei momenti « soggettivi » connessi con il problema della « violenza »; ad esempio, l'organizzazione dei lavoratori, ecc. La netta e meccanica separazione concettuale tra violenza ed economia è sorta in generale solo per il fatto che la parvenza feticistica della pura cosalità nei rapporti economici occulta il loro carattere di rapporti tra uomini, trasformandoli in una seconda natura che circonda gli uomini con le proprie leggi fatali. D'altro lato, per il fatto che la forma giuridica — altrettanto feticistica — della violenza organizzata fa dimenticare la sua presenza latente e potenziale *in* e *dietro* ogni rapporto economico; distinzioni come diritto e violenza, ordine e ribellione, violenza legale ed illegale respingono sullo sfondo la base comune di violenza di tutte le istituzioni delle società classiste. (Infatti il « ricambio organico » che gli uomini della società delle origini realizzano con la natura non è economico in senso rigoroso, così come non si può dire che i rapporti degli uomini di queste epoche abbiano in sé un carattere giuridico).

Certamente, tra « diritto » e violenza, tra violenza latente ed acuta sussiste una differenza, solo che essa non è da intendere né da un punto di vista giuridico-fiolosofico né etico o metafisico, ma soltanto come differenza sociale, storica, tra società nelle quali un ordinamento di produzione si è imposto in un modo così completo che esso funziona normalmente senza conflitti e senza problemi, in forza delle proprie leggi, e società nelle quali l'uso della violenza « extra-economica » costituisce necessariamente la regola, in seguito al contrasto tra diversi modi di produzione op-

[20] *Lohn, Preis und Profit*, p. 44 [trad. it. p. 91. Si tratta propriamente del livello reale del saggio del profitto. N.d.T.].

pure al mancato stabilizzarsi (che potrà comunque essere solo relativo) della partecipazione di classi diverse all'interno di un sistema di produzione. Nelle società non capitalistiche questa stabilizzazione assume una forma conservatrice esprimendosi ideologicamente come dominio della tradizione, dell'ordinamento « voluto da dio », ecc. Soltanto nel capitalismo, dove essa significa stabile dominio della borghesia all'interno di un processo dinamico-rivoluzionario ininterrotto, essa acquista la forma (*Gestalt*) dell'operare « legalnaturale » delle leggi « eterne », « bronzee », dell'economia politica. E poiché ogni società tende a proiettare « mitologicamente » nel passato la struttura del proprio ordinamento di produzione, anche il passato — e ancor più il *futuro* — appare determinato e dominato da leggi di questo genere. Si dimentica che il *sorgere*, l'imporsi di questo ordinamento della produzione è stato il frutto della violenza « extraeconomica » più nuda, più rozza e più brutale. « *Tantae molis erat* — esclama Marx al termine della sua esposizione della storia dello sviluppo del capitalismo — il parto delle ' eterne leggi di natura ' del modo di produzione capitalistico ».[21]

È tuttavia chiaro anche che la gara tra sistemi di produzione concorrenti, da un punto di vista storico-universale, viene decisa di regola dalla superiorità economico-sociale di un sistema; ma questa superiorità, non coincide necessariamente con la superiorità tecnico-produttiva. Già sappiamo che la superiorità economica si dispiega in genere in una serie di provvedimenti basati sulla violenza; mentre va da sé che l'efficacia di questi provvedimenti dipende dal possesso da parte della classe che detiene questa superiorità, dell'attualità in senso storico-universale e della destinazione ad una ulteriore conduzione della società. Tuttavia, si tratta piuttosto di sapere in che modo si possa rendere intelligibile uno stato in cui si trovano diversi sistemi concorrenti di produzione. Fino a che punto, cioè, è possibile cogliere una società di questo genere come società unitaria in senso marxista, mancando qui la base oggettiva di questa unità , l'unità della « struttura economica »? È evidente che

[21] *Kapital*, I, p. 725 [trad. it., I, 3, p. 220].

si tratta di un caso limite. Certamente, molto di rado vi sono state società con una struttura omogenea e del tutto unitaria. (Il capitalismo non lo è mai stato e non lo sarà mai, secondo Rosa Luxemburg). Di conseguenza, in ogni società il sistema dominante di produzione imprimerà il suo marchio ai sistemi subordinati, modificando in modo decisivo la loro propria struttura economica. Si pensi alla penetrazione del lavoro « industriale » nella rendita fondiaria al tempo in cui prevaleva l'economia naturale ed al dominio che essa ha esercitato sulle stesse forme economiche del lavoro industriale;[22] ed anche, d'altro lato, alle forme che assume l'agricoltura nel capitalismo altamente sviluppato. Tuttavia, nelle epoche vere e proprie di transizione, la società non è dominata da nessuno dei sistemi di produzione; la loro lotta è appunto ancora indecisa, nessuno di essi è riuscito ad imporre alla società la struttura economica che gli è conforme e ad avviarla — almeno tendenzialmente — in questa direzione. In tali condizioni è ovviamente impossibile parlare di una qualsiasi legalità economica che domini la società *nella sua interezza.* Il vecchio ordinamento della produzione ha già perduto il proprio dominio sulla società come intero ed il nuovo ordinamento non ha ancora ottenuto questo dominio. Si tratta di uno stato di acuta lotta per il potere o di latente equilibrio di forze, nel quale le leggi dell'economia agiscono per così dire « ad intermittenza »: la vecchia legge *non* vale *più* e la nuova legge *non* ha *ancora* una validità generale. A quanto sembra, la teoria del materialismo storico non si è ancora posto questo problema sotto il profilo economico. Che la questione non sia affatto sfuggita all'attenzione dei fondatori del materialismo storico in tutta la sua chiarezza lo mostra la teoria dello Stato di Engels. Egli afferma che lo Stato è « *di regola* Stato della classe più potente, *economicamente dominante* ». « *Eccezionalmente* tuttavia vi sono dei periodi in cui le classi in lotta si mantengono in equilibrio, ed il potere statale, in qualità di apparente mediatore, acquista perciò una certa autonomia di fronte ad entrambe. Così la monarchia assoluta dei secoli XVII e

[22] *Ivi,* III, II, p. 319 [trad. it. III, p. 3, p. 194].

XVIII che mantenne l'equilibrio tra nobiltà e borghesia; ecc. ».[23]

Tuttavia non bisogna dimenticare che il passaggio dal capitalismo al socialismo mostra una struttura economica in linea di principio diversa da quella del passaggio dal feudalesimo al capitalismo. I sistemi di produzione concorrenti non si presentano qui *l'uno accanto all'altro* come sistemi già indipendenti (una situazione che troviamo agli inizi del capitalismo, nell'ordinamento feudale della produzione), ma la loro concorrenza si esprime come insolubile contraddizione *all'interno* del sistema capitalistico stesso: come crisi. Questa struttura rende sin dall'inizio antagonistica la produzione capitalistica ed in rapporto a questo antagonismo, per il quale il capitale si esprime nelle crisi come limite della produzione, persino « in modo puramente economico, cioè dal punto di vista della borghesia »,[24] non ha alcuna rilevanza che le crisi del passato abbiano trovato una soluzione all'interno del capitalismo. Una crisi generale rappresenta sempre un punto di relativa intermittenza della legalità immanente dello sviluppo capitalistico; soltanto che in passato la *classe dei capitalisti* è sempre stata in grado di mettere in moto *ancora una volta* la produzione in senso capitalistico. Fino a che punto i loro mezzi siano stati la prosecuzione rettilinea delle leggi della produzione « normale », in che misura le forze coscientemente organizzate, i fattori « extra-economici », la base non capitalistica, quindi la capacità espansiva della produzione capitalistica, ecc., abbiano svolto una funzione, è cosa che in questa sede non possiamo indagare.[25] Possiamo notare soltanto che — come si è già dimostrato nella discussione di Sismondi con Ricardo e la sua scuola — la possibilità di dare una spiegazione della crisi va necessariamente oltre le leggi immanenti

[23] *Ursprung der Familie*, p. 180 [trad. it. p. 202]. il corsivo è mio.
[24] *Kapital*, III, I, p. 242 [trad. it. III, 1, pp. 316-317].
[25] Cfr. ad es. l'atteggiamento dei capitalisti inglesi verso il problema delle crisi, della disoccupazione e dell'emigrazione, *Kapital*, I, pp. 536 sgg. Le idee qui accennate coincidono in parte con le penetranti osservazioni di Bucharin sull'« equilibrio » come postulato metodologico. *Ökonomie in der Transformationsperiode*, pp. 159-160. Purtroppo non è possibile condurre qui un'approfondita discussione con Bucharin.

del capitalismo. Anche la « soluzione » della crisi non può essere in nessun caso la prosecuzione rettilinea, immanente e « conforme a leggi », della situazione ad essa anteriore, ma rappresenta una nuova linea di sviluppo che conduce ad una nuova crisi, ecc. Marx formula questa situazione in modo inequivocabile: « Questo processo avrebbe come conseguenza di portare rapidamente la produzione capitalistica allo sfacelo, qualora altre tendenze contrastanti non esercitassero di continuo un'azione centrifuga accanto alla tendenza centripeta ».[26]

Ogni crisi rappresenta dunque un punto morto nello sviluppo del capitalismo che procede secondo determinate leggi, ma solo dal punto di vista del proletariato è possibile cogliere questo punto morto come momento *necessario* della produzione capitalistica. Le differenze, i diversi livelli e la crescita delle crisi, il significato dinamico di questi punti di intermittenza, la quantità delle forze che sono necessarie per rimettere in moto l'economia, non possono tuttavia essere conosciuti dal punto di vista dell'economia (immanente) borghese, ma soltanto dal materialismo storico. Appare chiaro infatti che il peso decisivo deve essere posto sul problema se la « massima forza produttiva » dell'ordinamento capitalistico della produzione, il proletariato, vive la crisi come puro e semplice oggetto, oppure come soggetto di decisione. La crisi è sempre determinata in modo oggettivo dai « rapporti antagonistici di distribuzione », dal contrasto del flusso del capitale che continua a scorrere « in rapporto all'impeto che già possiede », con la base ristretta « su cui poggiano i rapporti di consumo ».[27] Ma nelle crisi che si verificano nel progressivo sviluppo del capitalismo per via dell'« immaturità del proletariato », della sua incapacità di intervenire attivamente nel processo di produzione in altro modo che come « forza produttiva », inserita senza resistenza in esso e sottoposto alle leggi dell'economia, questo aspetto dell'antagonismo non viene apertamente alla luce. Può sembrare così che le « leggi dell'economia », come hanno condotto alla crisi, possano anche condurre fuori da

[26] *Kapital*, III, I, p. 228 [trad. it. III, 1, p. 302].
[27] *Ivi*, pp. 226-227 [trad. it. III, 1, pp. 300-301].

essa. Mentre è vero soltanto che, in seguito alla passività del proletariato, la classe dei capitalisti è riuscita a superare un punto morto, rimettendo ancora una volta la macchina in moto. Ciò che distingue qualitativamente le crisi decisive, le crisi « ultime » del capitalismo (ovviamente si può trattare di un'epoca intera di crisi singole tra loro separate) dalle precedenti non è quindi una semplice conversione della loro estensione e profondità, della loro quantità in qualità. O meglio: questa conversione si manifesta per il fatto che il proletariato cessa di essere semplice oggetto della crisi e si è pienamente sviluppato l'interno antagonismo della produzione capitalistica che, secondo il suo concetto, ha rappresentato già la lotta tra l'ordinamento borghese della produzione e quello proletario, il contrasto tra le forze produttive socializzate e le loro forme individualistiche ed anarchiche. L'organizzazione del proletariato, il cui scopo fu sempre quello di « infrangere le conseguenze rovinose di quella legge naturale della produzione capitalistica sulla propria classe »,[28] passa dallo stadio di negatività o della azione puramente frenante, di indebolimento e di temporeggiamento, in quello dell'attività. Soltanto così la struttura della crisi si modifica in modo decisivo, qualitativamente. Quelle misure con le quali la borghesia cerca di superare il punto morto della crisi, che essa ha oggi, come nel corso delle crisi anteriori, astrattamente a disposizione (e quindi senza tener conto dell'intervento del proletariato), si trasformano in campo di un'aperta lotta di classe. La violenza diventa la potenza economica decisiva della situazione.

Si dimostra quindi ancora una volta che queste « leggi eterne della natura » valgono soltanto per una determinata epoca dello sviluppo: esse non sono soltanto la forma fenomenica della legalità dello sviluppo sociale in rapporto ad un determinato tipo sociologico (al predominio economico già incontestato di una classe), ma anche quella della specifica forma capitalistica di dominio all'interno di questo tipo. Ma dal momento che — come si è mostrato — il legame del materialismo storico con la società capitalistica non è affatto accidentale, ben si comprende come, anche

[28] *Ursprung der Familie*, p. 118 [trad. it. p. 147].

per la sua concezione complessiva della storia, questa struttura si sia presentata come una struttura classica e canonica, come una struttura normale e tipica. Del resto noi abbiamo recato esempi che mostrano chiaramente quanto gli stessi Marx ed Engels fossero prudenti e critici nella valutazione delle strutture specifiche delle società passate, non capitalistiche, e delle loro specifiche leggi di sviluppo. La connessione interna tra questi due momenti ha tuttavia influenzato così fortemente Engels che egli, ad esempio, quando tratta della disgregazione delle società gentilizie, mette in evidenza il caso di Atene come un « modello particolarmente tipico », perché essa si sviluppa « in modo assolutamente puro, senza ingerenze di coazione esterna o interna »;[29] cosa che probabilmente di fatto non si addice ad Atene e che non è sicuramente tipico per il passaggio a questo grado di sviluppo.

Il marxismo volgare si è tuttavia concentrato teoricamente proprio su questo punto: esso nega l'importanza della violenza come « potenza economica ». Sottovalutando l'importanza della violenza nella storia, escludendo la funzione che essa ha assolto nella storia del passato, il marxismo volgare prepara sul terreno teorico la tattica opportunistica. Quest'elevazione delle specifiche leggi di sviluppo della società capitalistica a leggi universali rappresenta la base teorica di ciò a cui la tattica opportunistica aspira: rendere eterna nella praxis l'esistenza della società capitalistica.

Infatti, il coerente e rettilineo sviluppo del suo senso, la istanza che il socialismo si realizzi mediante le leggi immanenti dello sviluppo economico senza la violenza « extraeconomica » è equivalente di fatto ad un eterno mantenimento della società capitalistica. Anche la società feudale non ha affatto sviluppato organicamente, a partire da se stessa, il capitalismo. Essa ha soltanto generato i « mezzi materiali del proprio annientamento ».[30] Essa ha messo in libertà « forze e passioni in seno alla società che si sentono incatenate da quel modo di produzione ». E queste forze

[30] *Kapital*, I, p. 727 [trad. it. I, 3, p. 222].

hanno abbattuto le basi sociali del capitalismo in uno sviluppo che abbraccia « una serie di metodi violenti ». Le leggi economiche del capitalismo si affermano soltanto quando questo momento di transizione si è concluso.

Sarebbe antistorico ed estremamente ingenuo aspettarsi che la società capitalistica faccia per il proletariato che la dissolve più di quanto abbia fatto il feudalesimo per la stessa società capitalistica. Si è già fatto cenno al problema del momento in cui il passaggio al socialismo sarebbe maturo. Dal punto di vista metodologico, ciò che importa in questa teoria della « maturità » è che essa vorrebbe raggiungere il socialismo senza l'intervento attivo del proletariato, una teoria che è un tardo *pendant* di quella di Proudhon, il quale — dopo il manifesto comunista — voleva l'ordine esistente « senza il proletariato ». Ma questa teoria compie ancora un passo avanti, respingendo l'importanza della violenza in nome dello « sviluppo organico », dove dimentica ancora una volta che l'intero « sviluppo organico » è soltanto l'espressione teorica del capitalismo già sviluppato, la sua propria mitologia della storia; che la storia reale della sua genesi è orientata in un senso completamente opposto. « Questi metodi — dice Marx — poggiano in parte sulla *violenza più brutale,* ad esempio, il sistema coloniale. Ma tutti si servono del *potere dello Stato,* violenza concentrata ed organizzata della società, per fomentare artificialmente il processo di trasformazione del modo di produzione capitalistico e per accorciare i passaggi ».[31]

Quindi, anche se la violenza nel momento del passaggio dalla società capitalistica a quella proletaria avesse esattamente la stessa funzione che nel caso del passaggio dal feudalesimo al capitalismo, lo sviluppo reale ci insegna che il carattere « inorganico », « artificiale », « violento », di questo passaggio non prova nulla contro l'attualità storica, contro la necessità e la « sanità » della società nuova che così ha origine. Il problema riceve invece tutt'altro volto, se si considera più da vicino il genere di violenza e la funzione che essa assolve in questo momento di transizione

[31] *Ivi,* p. 716 [trad. it. I, 3, p. 210]. Il corsivo è mio.

che rappresenta, rispetto ai precedenti, qualcosa di nuovo in linea di principio e dal punto di vista qualitativo. Ripetiamo: l'importanza decisiva della violenza come « potenza economica » diventa sempre attuale nei momenti di transizione da un ordinamento della produzione ad un altro; in termini sociologici: in tempi in cui sussistono l'uno accanto all'altro sistemi di produzione che si trovano in lotta fra loro. La natura dei sistemi di produzione in lotta eserciterà tuttavia un'influenza determinante sul genere e sulla funzione della violenza come « potenza economica » nel periodo di transizione. Nell'epoca in cui è nato il capitalismo si è trattato della lotta di un sistema statico contro un sistema dinamico, di un sistema « naturale » contro un sistema tendente alla socializzazione pura, di un sistema ordinato territorialmente e delimitato contro un sistema anarchico (e tendenzialmente senza limiti). Nella produzione proletaria, invece, si tratta, come è noto, anzitutto della lotta di un sistema anarchico.[32] E come i sistemi di produzione determinano la struttura delle classi, così i contrasti che sorgono da essi determinano il genere di violenza necessaria alla trasformazione. « Poiché — come dice Hegel — le armi non sono altro che l'essenza degli stessi combattenti ».

A questo punto il contrasto oltrepassa il terreno delle controversie tra marxismo autentico e marxismo volgare all'interno della critica della società capitalistica. Si tratta infatti di andare al di là, nel senso del *metodo* dialettico, dei *risultati* finora raggiunti dal materialismo storico, applicandolo ad un campo al quale non ha potuto ancora essere applicato in modo corrispondente alla sua essenza di metodo storico, apportando ad esso tutte le modificazioni che un materiale nuovo, sia in linea di principio che dal punto di vista qualitativo, esige da ogni metodo che non sia schematico, e quindi in primo luogo dalla dialettica. A questo proposito, lo sguardo lungimirante di Marx e di Engels ha indubbiamente anticipato molte cose. E precisamente non soltanto in rapporto alle fasi prevedibili di questo processo (nella *Critica del programma di Gotha*), ma anche per ciò che concerne il metodo. Il « salto dal regno della neces-

[32] In questa contrapposizione, anche il capitalismo imperialistico si presenta necessariamente come anarchico.

sità nel regno della libertà », il concludersi della « preistoria dell'umanità » non sono mai state per Marx ed Engels belle, ma astratte e vuote prospettive con le quali concludere brillantemente e ad effetto la critica del presente, senza impegnarsi sul piano del metodo, ma la chiara e consapevole anticipazione nel pensiero del processo di sviluppo correttamente conosciuto, le cui conseguenze metodologiche arrivano a permeare in profondità il modo di concepire i problemi attuali. « Gli uomini fanno la loro stessa storia — scrive Engels — ma *finora* senza una volontà complessiva secondo un piano complessivo ».[33] In molti passi del *Capitale,* Marx si serve di questa struttura, anticipata con il pensiero, da un lato per gettare luce più viva sul presente facendo leva su di essa, dall'altro per far risaltare in modo più chiaro e più ricco questo aspetto essenziale, qualitativamente nuovo, di un futuro imminente sullo sfondo di questo contrasto. Il carattere per noi decisivo di questo contrasto è che « nella società capitalistica... la comprensione sociale si afferma sempre soltanto *post festum* »[34] in rapporto a fenomeni che sarebbe semplice prevedere, se cadesse il velo della reificazione capitalistica, se essi fossero ridotti ai veri rapporti concreti che si trovano alla loro base. Infatti, come dice il *Manifesto comunista*: « Nella società borghese il passato domina sul presente, nella società comunista il presente sul passato ». E questo contrasto netto ed invalicabile non può essere attenuato da « scoperte » di certe « tendenze » nel capitalismo che sembrerebbero rendere possibile un suo « organico oltrepassamento ». Esso è inseparabilmente connesso con l'essenza della produzione capitalistica. Il passato che domina sul presente, la coscienza *post festum* nella quale si estrinseca questo genere di dominio, è soltanto l'espressione sul piano del pensiero dello stato economico fondamentale della società capitalistica, e soltanto di essa: è l'espressione reificata della possibilità, che si nasconde nel rapporto capitalistico, di rinnovarsi e di espandersi in costante contatto con il lavoro

[33] Lettera a Starkenberg, *Dokumente des Sozialismus,* II, p. 74. Il corsivo è mio.

[34] *Kapital,* II, pp. 287-288.

vivente. Ma è chiaro che il « comando dei prodotti del lavoro passato sul plusvalore vivo dura soltanto quanto dura il rapporto capitalistico; quel determinato rapporto sociale in cui il lavoro passato si contrappone in modo autonomo e preponderante al lavoro vivo ».[35]

Il senso sociale della dittatura del proletariato, la trasformazione socialista, non significa anzitutto altro che la sottrazione di questo comando ai capitalisti. Ma per questo *per il proletariato* — considerato come classe — *viene oggettivamente soppresso il contrapporsi in modo autonomo ed oggettivato del suo proprio lavoro*. In quanto il proletariato stesso assume il comando sia sul lavoro già oggettivato, sia su quello che si svolge attualmente, questo contrasto viene soppresso praticamente e oggettivamente, e insieme ad esso, il contrasto tra presente e passato ad esso corrispondente nella società capitalistica: il rapporto tra presente e passato deve così modificarsi strutturalmente. Per quanto nel proletariato sia lungo il processo oggettivo della trasformazione socialista, così come la presa di coscienza della modificazione del rapporto interno del lavoro con le sue forme oggettuali (il rapporto del presente con il passato), la *svolta* fondamentale è avvenuta con la dittatura del proletariato. Una svolta alla quale non si può avvicinare nella società borghese alcuna « trasformazione socialista » intesa come « esperimento », nessuna « economia di piano ». Nel migliore dei casi, si tratta soltanto di concentrazioni organizzative *all'interno* del sistema capitalistico, per le quali il contesto della struttura economica, il rapporto fondamentale della coscienza della classe proletaria con l'intero del processo di produzione non subisce alcuna modificazione. Mentre la più modesta oppure « caotica » trasformazione socialista come presa di possesso, come presa del potere rovescia proprio *questa struttura*, orientando oggettivamente e realmente lo sviluppo a compiere il « salto ». Quando tentano di togliere di mezzo questo salto mediante una serie di passaggi graduali, coloro che sostengono un marxismo economicistico volgare dimenticano costantemente che il rapporto capitalistico non è un rapporto tec-

[35] *Kapital*, III, I, 385 [trad. it. III, 2, p. 78].

nico-produttivo, « puramente » economico (nel senso della economia borghese), ma un rapporto economico-sociale nel vero senso della parola. Essi trascurano il fatto che « il processo di produzione capitalistico, considerato nel suo nesso complessivo, cioè considerato come processo di riproduzione, non produce dunque solo merce, non produce dunque solo plusvalore, ma *produce e riproduce il rapporto capitalistico stesso*: da una parte il capitalista, dall'altra l'operaio salariato ».[36] Cosicché, è possibile modificare lo sviluppo sociale solo se si impedisce questo autoriprodursi del rapporto capitalistico, in modo da imprimere all'autoriproduzione della società un'altra direzione, una direzione nuova. Il carattere fondamentalmente nuovo di questa struttura non viene minimamente intaccato dalla circostanza che la impossibilità economica di socializzare la piccola azienda porta a realizzazione una rinnovata riproduzione del capitalismo e della borghesia, « ininterrottamente, ogni giorno, ogni ora, in modo spontaneo ed in vaste proporzioni ».[37] Il processo diventa così naturalmente molto più complicato, la coesistenza delle due strutture sociali si acuisce, ma il *senso sociale* della trasformazione socialista, la funzione che essa svolge nel processo di sviluppo della coscienza del proletariato non subisce tuttavia alcuna modificazione. Proprio il principio fondamentale del metodo dialettico, secondo il quale « non la coscienza degli uomini determina il loro essere, ma viceversa il loro essere sociale la loro coscienza », se inteso correttamente, ha come conseguenza la necessità di assumere *sul piano della praxis*, nel momento della svolta rivoluzionaria, la categoria del « radicalmente nuovo », del rovesciamento della struttura economica, del mutamento di direzione del processo, quindi la categoria del salto.

Infatti, proprio questo contrasto tra la previsione *post festum* e la previsione genuina e vera, tra la « falsa » coscienza rispetto alla corretta coscienza sociale caratterizza il punto in cui il salto diventa più efficace sul terreno economico oggettivo. Naturalmente, questo salto non è un atto

[36] *Kapital*, I, 541 [trad. it. I, 3, p. 22]. Il corsivo è mio.
[37] Cfr. LENIN, *Der Radikalismus, die Kinderkrankheit des Kommunismus*, p. 6. *L'estremismo, malattia infantile del comunismo*, trad. it. a cura di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1963, p. 10].

compiuto una volta per tutte, che realizzerebbe fulmineamente e senza momenti intermedi quest'enorme trasformazione nella storia dell'umanità. Ed ancora meno — stando allo schema dello sviluppo già trascorso — esso consiste nella pura e semplice conversione qualitativa di una lenta e graduale modificazione quantitativa: in tal caso tutto avverrebbe, attraverso una sorta di « astuzia della ragione » ed al di sopra delle teste degli uomini, per opera delle leggi « eterne » dello sviluppo economico, ed il salto non significherebbe altro se non che l'umanità acquista, eventualmente d'un tratto, coscienza *post festum* del nuovo stato di cose già raggiunto. Il salto è piuttosto un processo lento, complesso e duro. Il suo carattere di salto consiste *nel suo essere ogni volta orientato verso qualcosa di qualitativamente nuovo;* nel fatto che in esso trova espressione l'agire cosciente, la cui intenzione è diretta alla società conosciuta come intero ed esso vive quindi già, nella sua intenzione e nel suo fondamento, nel regno della libertà. Peraltro, esso si integra, nella sua forma e nel suo contenuto, nel lento processo di trasformazione della società, anzi può realmente mantenere ciò che lo caratterizza come salto solo se penetra interamente in questo processo, se non è altro che il senso, divenuto cosciente, di ogni momento, il suo rapporto divenuto cosciente con l'intero, la cosciente accelerazione nella direzione necessaria del processo. Un'accelerazione che precede di *un solo* passo il processo; che non vuole imporgli scopi estranei ed utopie confezionate alla buona, ma interviene soltanto per portare alla luce lo scopo che risiede in esso, nel momento in cui la rivoluzione, ritraendosi « di fronte all'indeterminata enormità dei propri scopi », minaccia di oscillare e di perdersi a mezza via.

Sembra quindi che il salto si risolva senza residui nel processo. Il regno della libertà non è tuttavia un regalo che l'umanità, che soffre in balìa della necessità, riceve come compenso per questa sua costante sofferenza, come dono del destino. Esso non è soltanto un fine, ma anche un mezzo ed un'arma di lotta. E qui appare l'aspetto per principio e qualitativamente nuovo della situazione: per la prima volta nella storia, attraverso la coscienza di classe del proletariato, l'umanità rileva consapevolmente nelle

proprie mani la sua storia. La « necessità » del processo economico oggettivo non viene così soppressa, ma riceve un'altra funzione, una funzione completamente diversa. Mentre fino a questo momento importava spiare il corso oggettivo del processo per intravedere ciò che comunque sarebbe avvenuto per utilizzarlo a vantaggio del proletariato, e la « necessità » era dunque l'elemento positivo di guida del processo, ora essa si trasforma in un ostacolo contro cui bisogna lottare. Di passo in passo, essa viene fatta retrocedere nel corso del processo di trasformazione, per esserne alla fine — dopo lunghe e dure lotte — del tutto esclusa. La chiara e spregiudicata conoscenza di ciò che è realmente, di ciò che deve necessariamente accadere continua comunque a persistere, è anzi il presupposto decisivo e l'arma più efficace di questa lotta. Infatti, ogni misconoscimento della forza che la necessità possiede ancora degraderebbe questa conoscenza, capace di trasformare il mondo, in un'utopia vuota, rafforzando il potere del nemico. La conoscenza delle tendenze del corso coercitivo dell'economia non ha tuttavia più la funzione di accelerare il loro processo o di trarre da esso dei vantaggi, ma al contrario, quella di combatterlo efficacemente, di farlo arretrare o deviare, se è possibile, in un'altra direzione, oppure, in caso di effettiva necessità (e solo in questo caso), di evitarlo.

La trasformazione che viene così compiuta è di natura economica (ed essa determina una nuova stratificazione delle classi). Ma quest'« economia » non ha più la funzione che l'economia ha sempre avuto in precedenza: essa deve servire la società guidata in modo cosciente, deve perdere la propria immanenza, quella sua legalità autonoma attraverso cui propriamente diventa economia: in quanto economia, essa deve essere soppressa. Questa tendenza si esprime anzitutto nella modificazione del rapporto tra economia e violenza in questo momento di transizione. Infatti, per quanto possa essere stata grande l'importanza economica della violenza nel passaggio al capitalismo, l'economia era tuttavia sempre il principio primario, mentre la violenza si trovava unicamente al suo servizio, avendo il compito di promuoverla e di sbarazzarle la strada dagli

ostacoli. Ora, invece, la violenza si trova al servizio di princìpi che possono presentarsi in ogni società anteriore soltanto come « sovrastrutture », come momenti che accompagnano il processo coercitivo e che sono da esso determinati. Al servizio dell'uomo e del suo dispiegamento in quanto uomo.

È stato detto spesso e giustamente che la trasformazione socialista è una questione di potere; ed il problema della violenza precede qui quello dell'economia (naturalmente, un uso della forza che non si preoccupi della resistenza della materia a cui è applicata è una follia; ma esso tiene conto di questa resistenza proprio per superarla, e non per esserne trascinato). Sembrerebbe così che la violenza, che appare apertamente alla luce del giorno in tutta la sua nudità e crudezza, si presenti sul proscenio dell'accadere sociale. Ma si tratta soltanto di un'apparenza. La violenza, infatti, non è un principio autonomo, né potrà mai esserlo. Essa non è altro che la volontà divenuta cosciente del proletariato di sopprimere se stesso — il dominio dei rapporti reificati a cui gli uomini sono assoggettati, il dominio dell'economia sulla società.

Questa soppressione, questo salto è un processo. E non si deve mai perdere di vista il suo carattere di salto così come la sua natura processuale. Il salto risiede nell'immediato dirigersi verso la radicale novità di una società coscientemente regolata, la cui « economia » è subordinata all'uomo ed ai suoi bisogni. La sua natura processuale si afferma nel fatto che questo superamento dell'economia come economia, questa tendenza alla soppressione della sua legalità autonoma arriva ad esprimersi come dominio dei *contenuti* economici sulla coscienza di coloro che effettuano questa soppressione con un'esclusività ignota agli sviluppi anteriori. E questo non soltanto perché la produzione decrescente del periodo di transizione, la maggiore difficoltà di tenere in moto l'apparato, di soddisfare i bisogni degli uomini (per quanto modesti), il crescere di privazioni sempre più crudeli, impongono ad ognuno la coscienza dei contenuti economici, la cura dell'economia. Ma ciò avviene proprio per via di questo mutamento di funzione. L'economia come forma di dominio della società, come motore

reale dello sviluppo, che muove la società al di sopra delle teste degli uomini, ha dovuto esprimersi « ideologicamente » nelle teste degli uomini in forme non economiche. Se i princìpi di umanità sono in procinto di liberarsi, di prendere nelle proprie mani per la prima volta nella storia il dominio sugli uomini, allora passano al centro dell'interesse gli oggetti ed i mezzi della lotta, l'economia e la violenza, i problemi degli scopi reali delle diverse fasi, i contenuti del passo immediatamente successivo, realmente percorso o da percorrere su questo cammino. Proprio perché quei contenuti che in precedenza erano riuniti sotto il nome di « ideologia » cominciano a diventare, naturalmente modificati in ogni loro punto, scopi realmente perseguiti dall'umanità, diventa superfluo servirsi di essi per adornare le lotte che vengono condotte sul terreno dell'economia e della violenza per il loro conseguimento. D'altro lato, la loro realtà ed attualità si mostra proprio nel fatto che tutto l'interesse si concentra sulle lotte effettive per la loro realizzazione: sull'economia e sulla violenza.

Perciò, non può ormai sembrare un paradosso che questo momento di transizione si presenti come un'epoca di interessi economici che escludono ogni cosa e come l'epoca dell'uso della violenza, apertamente ammesso in tutta la sua crudezza. L'economia e la violenza hanno cominciato a recitare l'ultimo atto della loro efficacia storica, e benché sembri che esse dominino la scena della storia, tuttavia ciò non ci deve trarre in inganno: questa è infatti la loro ultima comparsa. « Il primo atto — dice Engels — in cui lo stato si presenta realmente come rappresentante di tutta la società, cioè la presa di possesso di tutti i mezzi di produzione in nome della società, è ad un tempo l'ultimo suo atto indipendente in quanto stato... esso si estingue... ». « L'organizzazione in società propria degli uomini che sinora stava loro di fronte come se fosse stata decretata dalla natura e dalla storia, diventa ora la loro propria libera azione. Le forze obbiettive ed estranee che sinora hanno dominato la storia passano sotto il controllo degli uomini

[38] *Antidühring*, pp. 302, 305-306 [trad. it. a cura di G. De Caria, Roma, Edizioni Rinascita, 1956, p. 305, p. 308]

stessi ».[38] Ciò che fino a questo punto ha accompagnato come mera « ideologia » il corso necessario di sviluppo dell'umanità, la vita dell'uomo come uomo nel suo riferirsi a se stesso, agli altri uomini, alla natura, può diventare vero contenuto di vita dell'umanità. L'uomo come uomo è socialmente nato.

Nel periodo di transizione che conduce a questa mèta e che è già iniziato, anche se di fronte a noi vi è ancora una via lunga e tormentosa, il materialismo storico mantiene ancora per lungo tempo il significato di principale arma del proletariato in lotta. La maggior parte della società è infatti ancora dominata dalle forme puramente capitalistiche di produzione. Ed anche in quelle poche isole in cui il proletariato ha eretto il proprio dominio, il problema è ancora quello di far retrocedere di passo in passo il capitalismo, di portare coscientemente in vita il nuovo ordinamento della società che non si esprime più in queste categorie. Ma il semplice fatto che la lotta è entrata in questo stadio mostra due mutamenti importanti che la funzione del materialismo storico ha subìto.

In primo luogo, si deve mostrare per mezzo della dialettica materialistica in che modo debba essere percorso il cammino che conduce al controllo cosciente ed al dominio della produzione, verso la libertà dalla coercizione dei poteri sociali oggettivati. Nessuna analisi del passato, per quanto possa essere accurata e precisa, può a questo proposito darci una risposta soddisfacente. Essa ci può venire soltanto dall'applicazione spassionata del metodo dialettico a questa materia del tutto nuova. In secondo luogo, poiché ogni crisi rappresenta l'obbiettivazione di un'autocritica del capitalismo, il suo estremo acuirsi ci offre la possibilità di sviluppare più chiaramente e più completamente di quanto sia stato possibile finora — nella prospettiva di questa autocritica che sta per giungere a compimento — il materialismo storico come metodo d'indagine della « preistoria dell'umanità ». È necessario dunque utilizzare la vittoria del proletariato per erigere questa sede, questa fucina per il materialismo storico non solo perché per molto tempo ancora avremo bisogno che esso sia sempre più maneggevole nella lotta, ma anche dal punto di vista della sua elaborazione scientifica.

LEGALITÀ ED ILLEGALITÀ

Come in ogni questione attinente alle forme dell'agire, per l'indagine sulla legalità ed illegalità nella lotta di classe del proletariato i moventi e le tendenze che da essi hanno origine sono spesso più importanti e più illuminanti dei fatti puri e semplici. Il solo fatto che una parte del movimento operaio sia legale od illegale dipende a tal punto da « accidentalità » storiche che non è sempre possibile trarre dalla sua analisi cognizioni che abbiano una validità di principio. Non vi è alcun partito, per quanto opportunistico e persino socialtraditore, che in certe circostanze non possa essere spinto nell'illegalità. Di contro, si possono senz'altro immaginare condizioni nelle quali il partito comunista più rivoluzionario e più avverso ai compromessi possa talora lavorare in modo quasi completamente legale. Dal momento che questo elemento distintivo non basta, dobbiamo ricorrere all'analisi dei moventi che conducono ad una tattica legale o illegale. Ma anche in questo caso non ci si deve arrestare al puro e semplice accertamento astratto dei motivi e delle intenzioni. Infatti, se è indubbiamente caratteristico degli opportunisti il mantenersi *ad ogni costo* nella legalità, si sbaglierebbe se si volesse fissare come caratteristica dei partiti rivoluzionari la volontà della circostanza opposta: dell'illegalità. In effetti, in ogni movimento rivoluzionario vi sono periodi in cui predomina o almeno esercita una forte influenza una forma di romanticismo *dell'illegalità.* Ma questo romanticismo è senz'altro (ed i motivi di ciò ci saranno chiari in seguito) una malattia infantile del movimento comunista: una reazione alla legalità ad ogni costo, che per questo deve essere superata e di fatto viene superata da ogni movimento non appena raggiunge la maturità.

I

Come sono dunque da intendere i concetti di legalità e di illegalità da parte del pensiero marxista? Questa domanda riconduce necessariamente al problema generale della violenza organizzata, al problema del diritto e dello stato, ed in ultima analisi a quello delle ideologie. Nella sua polemica contro Dühring, Engels confuta brillantemente la teoria astratta della violenza. Eppure, stando alla teoria di Marx e di Engels, la dimostrazione che la violenza (il diritto e lo stato) « poggia originariamente su una funzione economica, sociale »,[1] deve essere illustrata facendo notare che questa connessione trova un'immagine ideologica corrispondente nel pensiero e nel sentimento degli uomini che sono all'interno del campo in cui domina la violenza. Ciò significa che, proprio in quanto gli organismi di potere sono conformi alle condizioni economiche di vita degli uomini oppure sembrano detenere rispetto ad essi una superiorità che non può essere vinta, gli uomini li sentono come ambiente necessario della propria esistenza, come poteri naturali ai quali perciò essi si sottomettono *volontariamente* (senza che ciò voglia dire: accordando il loro *assenso*). Infatti, nella stessa misura in cui un organismo di potere può esistere soltanto se è in grado di imporsi con la forza contro la volontà di resistenza dei singoli o dei gruppi ogni qual volta ciò si renda necessario, esso non potrebbe per nulla sussistere se fosse costretto ad usare la forza in ogni momento in cui è in funzione. Non appena si presenta questa necessità, la rivoluzione è già un dato di fatto; l'organismo di potere si trova già in contraddizione con le basi economiche della società e questa contraddizione si rispecchia nelle teste degli uomini in modo tale che essi non considerano più l'ordine esistente delle cose come una necessità di natura e contrappongono violenza alla violenza. Senza negare la base economica di questa situazione, si deve aggiungere che è possibile modificare un organismo di potere solo quando, sia nelle classi dominanti che in quelle domi-

[1] *Antidühring*, p. 191 [trad. it. p. 200].

nate, è già scossa la fede nell'ordinamento esistente come unico ordinamento possibile. Il *presupposto necessario* di ciò è la rivoluzione nell'ordinamento della produzione. Eppure questo stesso rovesciamento può essere eseguito soltanto da uomini — da uomini che si sono spiritualmente e sentimentalmente emancipati dal potere dell'ordinamento esistente.

Ma questa emancipazione non si compie in un parallelismo ed in una contemporaneità meccanica con lo sviluppo economico: se da un lato lo anticipa, dall'altro non riesce a tenergli dietro. Come emancipazione puramente ideologica, essa può presentarsi e per lo più si presenta in un tempo in cui nella realtà storica vi è ancora soltanto la tendenza verso il problematizzarsi della base economica di un ordinamento sociale. In questi casi, la teoria conduce questa semplice tendenza alle sue estreme conseguenze, reinterpretendola in termini di una realtà del dover essere che essa contrappone come realtà « vera » alla « falsa » realtà dell'esistente (il diritto naturale come preludio delle rivoluzioni borghesi). D'altro lato, è certo che anche i gruppi e le masse direttamente interessate per la loro situazione di classe al successo della rivoluzione, spezzano i loro legami con il vecchio ordinamento soltanto *durante* (e spesso anche *dopo*) la rivoluzione. Ed è altrettanto certo che per far questo, per arrivare a comprendere quale sia la società che è conforme ai loro interessi, hanno bisogno della lezione delle cose.

Se queste osservazioni sono valide per ogni momento rivoluzionario di transizione da un ordinamento sociale all'altro, esse lo sono ancora più per una rivoluzione sociale che per una rivoluzione di carattere prevalentemente politico. Una rivoluzione politica sancisce infatti soltanto uno stato economico-sociale che si è già imposto, almeno in parte, nella realtà economica. La rivoluzione sostituisce con la violenza il nuovo diritto « giusto » e « legittimo » al posto del vecchio ordinamento giuridico sentito come « illegittimo ». L'ambiente sociale della vita non subisce alcuna ristrutturazione radicale (Gli storici conservatori della grande rivoluzione francese sottolineano che le condizioni « sociali » nel corso di questo periodo erano rimaste relativa-

mente immutate). La rivoluzione sociale è invece diretta alla modificazione di questo ambiente. E una modificazione di questo genere si spinge così profondamente contro gli istinti dell'uomo comune che egli vede in essa una minaccia catastrofica verso *la vita in genere,* essa rappresenta per lui una cieca potenza naturale come un'inondazione o un terremoto. Non riuscendo a comprendere l'essenza del processo, egli si difende con la cecità della disperazione lottando contro *le forme fenomeniche immediate* che minacciano la sua esistenza abituale. Così, all'inizio dello sviluppo capitalistico, i proletari di formazione piccolo-borghese si sono rivolti contro la fabbrica e la macchina; anche la teoria di Proudhon può essere interpretata come un'ultima eco di questa disperata difesa del vecchio ed abituale ambiente sociale.

Proprio qui si può più facilmente cogliere il carattere rivoluzionario del marxismo. Il marxismo è la teoria della rivoluzione proprio perché afferma l'essenza del processo (in contrasto con i suoi sintomi, le sue forme fenomeniche), mostrando la sua tendenza decisiva, orientata verso il futuro (in contrasto con le manifestazioni quotidiane). Per la stessa ragione esso è anche l'espressione ideologica della classe proletaria che lotta per liberarsi. Questa liberazione assume inizialmente la forma di rivolte effettive contro le manifestazioni più oppressive dell'ordinamento economico capitalistico e del suo Stato. Queste lotte, che sono in se stesse isolate e che non sono in grado di riportare una vittoria definitiva neppure in caso di successo, possono diventare realmente rivoluzionarie solo mediante la *coscienza* dei legami intercorrenti tra loro e con il processo che spinge inarrestabilmente alla fine del capitalismo. Quando il giovane Marx ha posto come programma la « riforma della coscienza », ha già anticipato l'essenza della sua attività successiva. Infatti, la sua teoria non è utopistica perché prende le mosse dal processo che si svolge di fatto e non vuole realizzare di fronte ad esso alcun « ideale », ma solo riportare alla luce il suo senso nascosto; al tempo stesso essa deve andare al di là della fattualità del dato, orientando la coscienza del proletariato alla conoscenza dell'essenza, e non all'esperienza vissuta di ciò che è dato imme-

diatamente. « La riforma della coscienza — dice Marx — consiste nel fatto che si fa conoscere al mondo la sua coscienza, che lo si ridesta dai sogni su se stesso, che gli si *spiegano le sue proprie azioni.* ... Apparirà chiaro allora come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa *della quale non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente* ».[2]

Questa riforma della coscienza è il processo rivoluzionario stesso. Infatti, nel proletariato stesso, questa presa di coscienza può realizzarsi solo lentamente, dopo lunghe e difficili crisi. Dal fatto che nella teoria di Marx sono state tratte, molto prima che fossero divenute storicamente attuali, tutte le conseguenze teoriche e pratiche della situazione di classe del proletariato, ed inoltre dal fatto che gli insegnamenti in essa contenuti rappresentano delle cognizioni relative al processo storico, e non utopie lontane dalla storia, non consegue per nulla che il proletariato anche quando — nel corso di certe sue *azioni particolari* — *agisce* in modo corrispondente alla teoria marxiana, abbia portato alla propria coscienza quella liberazione che in essa giunge a compimento. Altrove[3] abbiamo richiamato l'attenzione su questo processo e sottolineato che il proletariato può diventare cosciente della necessità della propria lotta economica contro il capitalismo anche quando si trova ancora, dal punto di vista politico, completamente in balìa dello stato capitalistico. Fino a che punto ciò sia di fatto accaduto è dimostrato dal completo oblìo in cui è caduta l'intera critica dello stato compiuta da Marx e da Engels: i maggiori teorici della Seconda Internazionale hanno così accettato lo Stato capitalistico come se esso fosse lo *Stato* senz'altro, intendendo come « opposizione » la loro attività e la loro lotta contro di esso. (Ciò si rivela con estrema chiarezza nella polemica tra Pannekoek e Kautsky nel 1912). Infatti, assumere un simile atteggiamento di « opposizione » equivale *ad accettare l'ordine stabilito come base sostanzialmente immodificabile*: gli sforzi dell'« oppo-

[2] *Nachlass*, I, pp. 382-383 [Lettera di Marx a Ruge, sett. 1843, trad. it. in K. Marx, *Un carteggio del 1843*, op .cit., pp. 40-41]. Il corsivo è mio.

[3] Cfr. il saggio *Coscienza di classe.*

sizione » tenderanno allora soltanto ad ottenere il massimo possibile per la classe operaia *all'interno* del campo di validità dell'ordine stabilito.

Certo, solo dei folli lontani dal mondo avrebbero potuto dubitare della realtà dello Stato borghese come fattore del potere. La grande differenza tra i marxisti rivoluzionari e gli opportunisti pseudo-marxisti consiste nel fatto che lo Stato capitalistico viene considerato dai primi unicamente come *elemento di potere* contro il quale deve essere mobilitata la forza del proletariato organizzato, mentre i secondi lo intendono come *istituzione che si trova al di sopra delle classi*: la borghesia ed il proletariato condurrebbe la propria lotta di classe per arrivare a dominarlo. Ma intendendo lo Stato come oggetto nella lotta e non come avversario in essa, essi si sono già posti spiritualmente sul terreno della borghesia, subendo così una mezza sconfitta in una battaglia non ancora iniziata. Infatti, ogni ordinamento statale e giuridico, e quello capitalistico in primo luogo, poggia in ultima analisi sul fatto che la sua esistenza, la validità delle sue regole non viene resa problematica, ma semplicemente assunta come tale. La trasgressione di queste regole nel caso singolo non rappresenta un particolare pericolo per l'esistenza dello Stato, nella misura in cui queste trasgressioni appaiono alla coscienza generale soltanto come casi singoli. Nei suoi ricordi siberiani, Dostojevskij ha giustamente sottolineato che ogni deliquente (senza per questo provare pentimento) si sente colpevole, si rende chiaramente conto di aver trasgredito leggi valide anche per lui. Esse mantengono dunque la propria validità per lui anche se motivi personali o la forza delle circostanze lo hanno condotto a trasgredirle. Lo Stato non avrà mai difficoltà a dominare queste trasgressioni nei casi singoli perché esse non sono mai tali da mettere in questione, nemmeno per un istante, le sue basi. Un comportamento di « opposizione » implica una posizione analoga nei confronti dello Stato: il riconoscimento del fatto che esso — per sua essenza — si trova al di fuori della lotta di classe, che la validità delle sue leggi non viene *immediatamente* toccata dalla lotta di classe. Quindi l'« opposizione » tenterà di modificare legalmente le leggi (ed in tal

caso le vecchie leggi resteranno in vigore finché non si saranno imposte le nuove) oppure si avrà, nel caso singolo, una trasgressione isolata delle leggi. Per questo, quando gli opportunisti stabiliscono un nesso tra la critica marxista dello Stato e l'anarchismo, non fanno altro che della volgare demagogia. Non si tratta qui affatto di utopie o di illusioni anarcoidi, ma solo del fatto che lo Stato della società capitalistica deve essere *considerato e valutato nella sua esistenza come fenomeno storico*. Di conseguenza, occorre vedere in esso una pura e semplice istituzione di potere, con la quale si debbono fare i conti fino al punto e solo fino al punto in cui si estende il suo effettivo dominio, sottoponendo ad una verifica estremamente precisa e spregiudicata le fonti a cui attinge il proprio potere per far emergere i punti in cui esso può essere indebolito e divelto. *Ma il punto di forza o di debolezza dello Stato è proprio il modo in cui esso si rispecchia nella coscienza degli uomini*. In questo caso l'ideologia non è soltanto una conseguenza della struttura della società, ma anche il presupposto del suo funzionamento.

II

Questa funzione dell'ideologia diventa tanto più decisiva per il destino della rivoluzione proletaria quanto più la crisi del capitalismo, cessando di essere una semplice conoscenza dell'analisi marxista, si trasforma in realtà tangibile. Ben si comprende che nell'epoca in cui il capitalismo non era ancora stato internamente scosso, le grandi masse della classe operaia fossero interamente situate *in rapporto alla ideologia* sul terreno del capitalismo. Pertanto, perché esse potessero applicare coerentemente il marxismo si richiedevano prese di posizioni di cui non erano all'altezza. Marx dice che « per conoscere una determinata epoca storica noi dobbiamo andare al di là dei suoi limiti » e, se si tratta della conoscenza del *presente*, ciò costituisce un'operazione

spirituale del tutto eccezionale. L'intero mondo circostante economico, sociale e culturale deve allora essere sottoposto ad una considerazione critica nella quale — e questa è la cosa decisiva — il punto archimedico della critica, il punto a partire dal quale tutti questi fenomeni diventano comprensibili può avere, rispetto alla realtà del presente, solo il carattere di una istanza: esso è quindi qualcosa di « irreale », è « soltanto una teoria »; mentre per la conoscenza storica del passato, il presente stesso costituisce questo punto d'avvio. Indubbiamente non si tratta di un'istanza utopistica piccolo-borghese, di un'aspirazione ad un mondo « migliore » o « più bello »: l'istanza proletaria non fa altro che conoscere ed esprimere chiaramente la direzione, la tendenza ed il senso del processo sociale, ed è perciò attivamente rivolta al presente in nome di questo processo. Ma con ciò questo compito diventa ancora più complesso. Infatti, così come il migliore degli astronomi, nonostante il suo sapere copernicano, soggiace comunque alla sensazione del « sorgere » del sole, la più decisa analisi marxista dello Stato capitalistico non potrà mai sopprimere la sua realtà empirica. E neppure lo deve. La conoscenza marxista deve far sì che il proletariato assuma un atteggiamento spirituale nel quale lo Stato capitalistico si presenti, nel momento in cui viene osservato, come un elemento dello sviluppo storico. Esso non costituisce perciò «il» mondo circostante « naturale » dell'uomo, ma soltanto un reale dato di fatto, del cui potere effettivo occorre tener conto, ma che non può di per se stesso pretendere di determinare le nostre azioni. La validità dello Stato e del diritto deve quindi essere trattata come un fatto meramente empirico. Nello stesso modo un aliante deve adeguarsi alla direzione del vento, non perché sia esso a determinare la sua rotta, ma al contrario per attenersi alle mète originariamente fissate, utilizzando il vento ed a suo malgrado. Eppure, questa *spregiudicatezza* che l'uomo ha acquisito a poco a poco di fronte agli avversi poteri della natura nel corso di un lungo sviluppo storico, manca ampiamente ancora oggi al proletariato di fronte ai fenomeni della vita sociale. E con ciò è ben comprensibile. Infatti, benché nei casi particolari le regole coercitive della società siano tanto

duramente e brutalmente materiali, tuttavia *il potere di ogni società è essenzialmente un potere spirituale*, e da esso ci può liberare soltanto la conoscenza: non certo la conoscenza astratta, puramente cerebrale che è propria anche di molti « socialisti », ma una conoscenza che sia divenuta carne e sangue, un'« attività critico-pratica » secondo le parole di Marx.

L'attualità della crisi del capitalismo rende una simile conoscenza tanto possibile quanto necessaria. Essa diventa possibile per il fatto che, a causa della crisi, la vita stessa fa apparire visibilmente ed in modo direttamente esperibile la problematicità del mondo circostante sociale abituale. Ma essa diventa decisiva e quindi necessaria per la rivoluzione perché il potere effettivo della società capitalistica viene scosso al punto che essa non è più in grado di imporsi con la violenza, nel momento in cui il proletariato contrappone coscientemente e decisamente il proprio potere al suo. È un elemento di natura ideologica che impedisce un simile agire. Ancora durante la crisi mortale del capitalismo, le larghe masse del proletariato sentono lo Stato, il diritto e l'economia della borghesia come l'unico mondo circostante possibile della loro esistenza, nel quale indubbiamente molte cose debbono essere migliorate (« organizzazione della produzione »), ma che forma tuttavia la base « naturale » della società.

Questa è la *Weltanschauung* che si trova alla base della legalità. Non sempre essa è un tradimento cosciente, e neppure un consapevole compromesso. Essa è piuttosto l'orientamento naturale ed istintivo verso lo Stato, verso quell'istituzione che si presenta a colui che agisce come l'unico punto fisso nel caos dei fenomeni. Se il partito comunista vuole creare una base sana per la propria tattica, sia legale che illegale, deve anzitutto superare questa *Weltanschauung*. Infatti, solo di rado il romanticismo dell'illegalità con il quale comincia ogni movimento rivoluzionario, in rapporto alla chiarezza oltrepassa il livello della legalità opportunistica. Che esso sottovaluti notevolmente — come tutte le tendenze ai colpi di Stato — il potere effettivo che la società capitalistica possiede anche in temi di crisi, è spesso una circostanza pericolosa, ma rappresenta soltanto un sintomo del

male di cui soffre questa corrente: la mancanza di spregiudicatezza nei confronti dello Stato come un mero fattore del potere, che deriva in ultima analisi dal non aver chiaramente penetrato i nessi or ora analizzati. Nella misura in cui i mezzi ed i metodi illegali di lotta ricevono una particolare aureola, l'accento di una particolare « autenticità » rivoluzionaria, alla legalità dello Stato esistente viene attribuita ancora una certa validità e non un essere meramente empirico. Infatti, se ci si ribella alla legge *in quanto legge*, se si dà la preferenza a certe azioni per via del loro carattere illegale, ciò significa che per colui che agisce in questo modo il diritto ha mantenuto il suo carattere di validità vincolante. Mentre se vi è una piena spregiudicatezza comunista nei confronti del diritto e dello Stato, la legge e le sue prevedibili conseguenze non hanno né più né meno importanza di qualsiasi altro fatto della vita esteriore, di cui si deve tener conto nella valutazione della eseguibilità di una determinata azione; ed il fatto di trovarsi in condizione di trasgredire la legge non può quindi ricevere un accento diverso, ad esempio, da quello di perdere, in un viaggio di particolare importanza, una coincidenza ferroviaria. Quando le cose non stanno così e si preferisce il pathos della violazione della legge, ciò indica che il diritto ha conservato la sua validità — sia pure con segno rovesciato —, che esso è in grado ancora di influire internamente sulle azioni, che non si è compiuta ancora la vera emancipazione, l'emancipazione interna. Questa distinzione può sembrare a prima vista cavillosa. Ma se si considera con quanta facilità partiti tipicamente illegali, come i social-rivoluzionari russi, abbiano finito per riscoprire la via verso la borghesia, come le prime azioni illegali realmente rivoluzionarie, che non erano più soltanto trasgressioni romantico-eroiche di leggi particolari, ma rappresentavano un rifiuto ed una dissoluzione dell'intero ordinamento giuridico borghese, abbiano messo a nudo fino a che punto questi « eroi dell'illegalità » fossero rimasti prigionieri dei concetti giuridici borghesi, — appare chiaro che non si tratta di una costruzione vuota e astratta, ma della descrizione di un reale stato di cose (si pensi a Boris Savinkov, il quale non soltanto fu il famoso organizzatore di quasi tutti i grandi attentati sotto lo zarismo, ma anche uno

dei primi teorici dell'illegalità etico-romantica, che lotta oggi contro la Russia proletaria nel campo dei polacchi bianchi).

Quando dunque il problema della legalità e illegalità viene ridotto dal partito comunista ad un *mero problema tattico*, anzi al problema di una tattica momentanea in rapporto alla quale non possono quasi essere impartite direttive di ordine generale, poiché essa deve essere decisa interamente *in base a motivi di utilità del momento*, in questa presa di posizione che non riguarda le questioni di principio si trova l'unico rifiuto di principio praticamente possibile della validità dell'ordinamento giuridico borghese. Una tattica di questo genere non è prescritta ai comunisti soltanto da motivi di aderenza agli scopi. E neppure unicamente perché solo in questo modo la loro tattica può ricevere una reale flessibilità e capacità di adattamento al modo in cui è necessario agire in un certo momento oppure soltanto perché, per lottare efficacemente contro la borghesia, occorre variare di continuo le armi legali ed illegali e spesso anzi usarle contemporaneamente nelle stesse questioni. Ma anche perché si ha di mira l'autoeducazione rivoluzionaria del proletariato. Infatti il proletariato può liberarsi da questa dipendenza ideologica dalle forme di vita create dal capitalismo solo quando ha appreso ad agire indipendentemente dall'interna influenza che queste forme possono esercitare sulle sue azioni; quando esse sono diventate per il proletariato — in quanto motivazioni — del tutto indifferenti. Con ciò naturalmente non viene affatto meno il suo odio contro la loro esistenza, il suo bruciante desiderio di annientarla. Al contrario: proprio in questo atteggiamento interno, l'ordinamento sociale del capitalismo può ricevere per il proletariato l'accento di un esecrabile ostacolo, morto ma anche mortale, frapposto ad un sano sviluppo dell'umanità, — e questo è assolutamente necessario per il comportamento cosciente e permanentemente rivoluzionario del proletariato. Questa autoeducazione del proletariato nella quale la sua « maturità » si sviluppa fino alla rivoluzione, è un processo lungo e difficile, che è tanto più duro, quanto più il capitalismo e la cultura borghese sono sviluppati in un certo paese; quanto più intensamente il proletariato subisce di conseguenza il contagio ideologico delle forme capitalistiche di vita.

Per fortuna, e non si tratta naturalmente di un caso, le considerazioni che sono assolutamente necessarie per orientare l'attività rivoluzionaria secondo gli scopi perseguiti coincidono con le istanze di quest'opera di educazione. Quando, ad esempio, le tesi aggiuntive del II Congresso della Terza Internazionale, a proposito della questione del parlamentarismo, definiscono la necessità che la frazione parlamentare sia interamente alle dipendenze del comitato centrale del partito (che potrebbe anche essere illegale), ciò non risponde soltanto all'esigenza di rendere unitaria l'azione, ma anche a quella di abbassare visibilmente di fronte alla coscienza di larghe masse proletarie il prestigio del parlamento (su cui poggia l'autonomia della frazione parlamentare, una roccaforte dell'opportunismo). Che ciò sia necessario, è dimostrato ad esempio dal fatto che, per via di questo *interno riconoscimento* di tali istituti, il proletariato inglese scivola sempre più nelle proprie azioni sulla china dell'opportunismo. E l'infecondità dell'applicazione esclusiva dell'azione antiparlamentare « diretta », così come la sterilità dei dibattiti sul privilegiamento di un metodo rispetto all'altro, dimostrano che in entrambi i casi si resta prigionieri, anche se in sensi opposti, dei pregiudizi borghesi.

L'uso contemporaneo ed alternativo di armi legali ed illegali è necessario anche perché solo in questo modo diventa possibile la messa a nudo dell'ordinamento giuridico come brutale apparato di potere dell'oppressione capitalistica, che è il presupposto di un atteggiamento rivoluzionario spregiudicato verso il diritto e lo Stato. Se invece viene utilizzato solo uno di questi metodi in modo esclusivo oppure con una relativa prevalenza, e persino se si limita in linea di principio l'uno o l'altro a certi settori particolari, la borghesia può sempre far sì che alla coscienza delle masse il suo ordinamento giuridico continui a presentarsi come « diritto ». È uno degli scopi fondamentali di ogni partito comunista costringere il governo del proprio paese alla rottura del suo ordinamento giuridico ed il partito legale dei socialtraditori a sostenere apertamente questa « rottura del diritto ». Benché in certi casi — come quando lo sguardo del proletariato è ottenebrato da pregiudizi nazionalistici, ciò potrà anche tornare a vantaggio del governo capitalistico,

ma rappresenterà un pericolo crescente non appena il proletariato comincia a raccogliere le proprie forze per la lotta decisiva. Di qui, dalla prudenza degli oppressori che nasce da queste considerazioni, sorgono quelle fatali illusioni sulla democrazia, sul pacifico passaggio al socialismo che vengono alimentate dall'atteggiamento legalistico ad ogni costo che gli opportunisti assumono, rendendo così possibile un simile comportamento da parte della classe dominante. Solo una tattica concreta e positiva che usi alternativamente ogni mezzo legale ed illegale, guidata esclusivamente da motivi di rispondenza agli scopi perseguiti, potrà orientare verso un sano cammino quest'opera di educazione del proletariato.

III

Tuttavia, se la lotta per il potere potrà indubbiamente avviare questa educazione del proletariato, non potrà certamente portarla a compimento. Il carattere necessariamente « prematuro » della presa del potere che è stato già da molti anni riconosciuto da Rosa Luxemburg, si manifesta anzitutto da questo punto di vista, da quello ideologico. Molti fenomeni caratteristici di qualsiasi dittatura del proletariato ai suoi inizi debbono essere ricondotti proprio al fatto che *il proletariato è costretto a prendere il potere in un tempo ed in una condizione spirituale nella quale esso sente ancora nel proprio intimo l'ordinamento sociale borghese come l'ordinamento autenticamente legale.* Come ogni ordinamento giuridico, anche il governo dei consigli poggia su quanto segue: esso è riconosciuto come legale da larghe masse della popolazione e solo in casi particolari deve perciò ricorrere all'uso della forza. Ora è chiaro che per principio non si otterrà mai fin dall'inizio questo riconoscimento da parte della borghesia. Una classe abituata da una tradizione di molte generazioni al dominio ed al godimento di privilegi non può mettersi senz'altro il cuore in pace per il solo fatto di aver subito *una* sconfitta, tollerando pazientemente il

nuovo ordine delle cose. Perché essa si ponga volontariamente al servizio della nuova società, considerando le sue regole come legali, come un ordinamento giuridico, e non soltanto come fatti brutali dipendenti da un momentaneo rapporto di forze che domani potrà essere rovesciato, è necessario che in essa si verifichi una *rottura ideologica*. È un'illusione ingenua credere di poter disarmare mediante concessioni di qualsiasi genere questa resistenza, sia che si manifesti nella forma di un sotterraneo sabotaggio o come aperta controrivoluzione. Al contrario. L'esempio della dittatura dei consigli in Ungheria mostra che tutte queste concessioni, che allora erano naturalmente senza eccezioni anche concessioni fatte alla socialdemocrazia, non fanno altro che rafforzare la coscienza che le classi prima dominanti hanno della propria forza, allontanando, anzi rendendo impossibile il momento del loro assenso interno al dominio del proletariato. Ma questo cedimento del potere dei soviet di fronte alla borghesia ha conseguenze ancora più gravi in rapporto all'atteggiamento ideologico di ampi strati piccolo-borghesi. Infatti, l'elemento che caratterizza la coscienza di questi strati è che ad essi lo Stato si presenta come uno Stato in generale, come lo Stato *sic et simpliciter*, come una istituzione rivestita di una maestà astratta. Anche in questo caso dunque — prescindendo naturalmente da un'abile politica economica che sia in grado di neutralizzare singoli gruppi della piccola-borghesia — molto dipende dal proletariato stesso: esso deve riuscire a far sì che il proprio Stato sia tale da assecondare la fede che questi strati nutrono nell'autorità, la loro inclinazione a sottomettersi volontariamente « allo » Stato. Mentre le fluttuazioni del proletariato, la sua scarsa fiducia nella propria vocazione al potere possono spingere ancora una volta questi strati nelle braccia della borghesia, nella controrivoluzione aperta.

Eppure la modificazione di funzione che il rapporto tra legalità ed illegalità subisce nella dittatura del proletariato — essendo la legalità precedente diventata illegalità e viceversa — può al massimo affrettare in qualche modo il processo di emancipazione ideologica iniziato nel capitalismo, ma non portarlo di colpo a compimento. Come la borghesia non può perdere il senso della propria legalità a causa di *una*

sconfitta, così il proletariato non può acquisire la coscienza della propria legalità per il dato di fatto di *una* vittoria. Questa coscienza, che nell'epoca del capitalismo solo lentamente giunge a maturità, compirà il proprio processo di maturazione solo a poco a poco anche durante la dittatura del proletariato. Anzi, nei primi tempi molti saranno i freni che si incontreranno in questa direzione. Infatti, il proletariato che è giunto al potere si rende conto solo ora delle operazioni spirituali che hanno costruito e sorretto il capitalismo. Non solo esso ha ora una comprensione della cultura della società borghese molto più ampia di prima, ma larghi strati del proletariato acquistano solo dopo la presa del potere la consapevolezza delle operazioni spirituali necessarie per la conduzione dell'economia e dello Stato. Si aggiunga che al proletariato è mancata ogni esperienza e tradizione maturata in azioni autonome e responsabili e perciò sente più spesso come un peso che come una liberazione la necessità di agire in questo modo. Infine l'elemento piccoloborghese e spesso senz'altro borghese che caratterizza le abitudini di vita di quegli strati proletari che occupano una gran parte dei posti direttivi, fa sì che proprio la novità della società nuova appaia ad essi estranea, quasi nemica.

Tutti questi freni assumerebbero un carattere abbastanza inoffensivo e sarebbero facilmente superabili se la borghesia, per la quale il problema ideologico concernente la questione della legalità e dell'illegalità ha subito un analogo mutamento di funzione, non si mostrasse in tal caso molto più matura ed evoluta del proletariato (almeno finché deve lottare contro lo Stato proletario nascente). Con la stessa ingenuità e sicurezza di sé con la quale essa ha considerato in precedenza il proprio ordinamento giuridico come legale, essa considera ora illegale quello del proletariato: l'esigenza che noi abbiamo avanzato per il proletariato in lotta per il potere — che lo Stato della borghesia sia considerato come un semplice fatto, come un mero fattore del potere — è ora istintivamente viva nella borghesia. Pertanto, pur essendosi impadronito del potere statale, il proletariato continua a lottare con la borghesia con armi impari, fino al momento in cui non ha acquisito questa stessa ingenua sicurezza nel proprio ordinamento giuridico come unico legittimo. Questa

evoluzione è tuttavia pesantemente rallentata dallo stato d'animo che gli opportunisti hanno inculcato nel proletariato nel corso del suo processo di liberazione. Essendo abituato a circondare le istituzioni capitalistiche con una aureola di legalità, è per esso difficile disfarsi di tutto ciò di fronte a quelle sopravvivenze che restano anzi presenti per molto tempo ancora. Dal punto di vista spirituale, dopo la presa del potere il proletariato resta ancora prigioniero dei limiti che gli sono stati imposti dallo sviluppo capitalistico. Ciò si manifesta esteriormente, da un lato, nel fatto che esso lascia intatte molte cose che andrebbero invece distrutte e, dall'altro, nel fatto che distrugge e ricostruisce, anziché con il senso di certezza di colui che detiene legittimamente il potere, in un alternarsi di perplessità e di precipitazione propria dell'usurpatore che prevede intimamente, nel sentimento, nel pensiero e nelle sue decisioni, la restaurazione inevitabile del capitalismo.

Non penso qui soltanto al sabotaggio — più o meno apertamente controrivoluzionario — esercitato dalla burocrazia sindacale nel processo di socializzazione durante l'intera dittatura dei consigli in Ungheria, il cui scopo era quello di ristabilire il capitalismo evitando il più possibile gli urti. Anche la corruzione dei soviet, che è stata così spesso messa in rilievo, ha qui una delle sue fonti principali. In parte nella mentalità di molti funzionari dei soviet, che erano anch'essi intimamente orientati verso il ritorno del capitalismo « legittimo » e perciò erano mossi dalla preoccupazione costante di trovare il modo per giustificare in tale evenienza le proprie azioni. In parte nel fatto che molti di coloro che avevano partecipato ad attività necessariamente illegali (contrabbando di merci, propaganda all'estero), non erano in grado di rendersi conto intellettualmente, ma soprattutto moralmente, che dal punto di vista dello Stato proletario — l'unico punto di vista determinante — la loro attività era « legale » come qualsiasi altra. In uomini di moralità incerta questa mancanza di chiarezza si manifestò come corruzione aperta. Ed in più di un onesto rivoluzionario, come esagerazione romantica dell'« illegalità », come un'inutile ricerca di possibilità « illegali »: *come mancanza della sensazione che la rivoluzione era legittima* e che aveva di-

ritto di creare un proprio ordinamento giuridico.

Questa sensazione e questa coscienza della legittimità debbono produrre nel periodo della dittatura quella spregiudicata indipendenza di fronte al diritto borghese che è l'esigenza del primo periodo rivoluzionario. Ma nonostante questa evoluzione, questo sviluppo — *in quanto sviluppo della coscienza proletaria di classe — resta unitario e lineare*. Ciò appare in piena chiarezza nella politica estera degli Stati proletari che, contrapponendosi agli istituti di potere del capitalismo, debbono nello stesso tempo condurre una lotta contro lo Stato della borghesia (anche se in parte, ma solo in parte, con altri mezzi), come al tempo della lotta per la presa del potere nel proprio Stato. L'alto livello e la maturità della coscienza di classe del proletariato russo si sono già brillantemente manifestati nelle trattative di pace di Brest-Litovsk. Benché abbiano trattato con l'imperialismo tedesco, i rappresentanti del proletariato russo hanno riconosciuto come propri ed autentici *partner* legittimi al tavolo delle trattative i loro fratelli oppressi in tutto il mondo. Benché Lenin abbia valutato con superiore intelligenza e con realistica concretezza gli effettivi rapporti di forza, egli fece sì che i propri negoziatori parlassero sempre rivolgendosi al proletariato mondiale, ed in primo luogo a quello delle potenze centrali. Anziché risolversi in una trattativa tra Russia e Germania, la sua politica estera era intesa a promuovere la rivoluzione proletaria, la coscienza rivoluzionaria nei paesi mitteleuropei. E per quanto grandi siano state le trasformazioni subite dalla politica interna ed estera del governo dei consigli, per quanto anch'essa si sia continuamente adattata ai reali rapporti di forza, questo principio fondamentale, il principio della legittimità del proprio potere, che è stato al tempo stesso il principio capace di far avanzare la coscienza rivoluzionaria di classe del proletariato mondiale, è rimasto un punto fermo dello sviluppo. L'intero problema del riconoscimento della Russia sovietica ad opera dello Stato borghese non deve quindi essere considerato soltanto in rapporto ai vantaggi che possono derivarne alla Russia, ma come riconoscimento da parte della borghesia della legittimità della rivoluzione proletaria. Il significato di questo riconoscimento si muta secondo le cir-

costanze concrete nelle quali esso viene compiuto. Tuttavia, l'effetto che esso può esercitare sugli elementi incerti delle classi piccolo-borghesi in Russia, così come su quelle del proletariato mondiale, resta sostanzialmente lo stesso; una ratificazione della legittimità della rivoluzione, di cui essi hanno bisogno per poter avere il senso della legalità dei propri rappresentanti nello stato, della repubblica dei consigli. I diversi strumenti della politica russa, l'annientamento spietato della controrivoluzione interna, l'audace atteggiamento verso le potenze vittoriose in guerra, di fronte alle quali la Russia non ha mai preso il tono del vinto (come la Germania borghese), l'appoggio aperto dei movimenti rivoluzionari, e così via, servono tutti a questo scopo. Essi sgretolano certi settori del fronte controrivoluzionario interno, facendoli piegare dinanzi alla legittimità della rivoluzione. Essi contribuiscono a rafforzare nel proletariato l'autocoscienza rivoluzionaria, la conoscenza della propria dignità e della propria forza.

La maturità ideologica del proletariato russo diventa quindi distintamente visibile proprio in quei momenti che, a dire degli opportunisti occidentali e dei loro adoratori mitteleuropei, sarebbero segni della sua arretratezza: nella repressione chiara e senza ambiguità della controrivoluzione interna, nella lotta condotta spregiudicatamente, sia con mezzi illegali che « diplomatici », per la rivoluzione mondiale. Esso ha condotto vittoriosamente la propria rivoluzione, non perché circostanze favorevoli gli abbiano messo il potere nelle mani (come accadde anche al proletariato tedesco nel novembre del 1918 ed al proletariato ungherese nello stesso periodo e nel marzo 1919), ma perché, temprato in una lunga lotta illegale, ha saputo cogliere con chiarezza l'essenza dello Stato capitalistico ed orientare le proprie azioni secondo la realtà effettiva, e non secondo vaneggiamenti ideologici. Il proletariato dell'Europa centrale ed occidentale ha di fronte a sé ancora un difficile cammino. Per riuscire a conquistarsi la coscienza della propria destinazione storica e della legittimità del proprio potere, esso deve anzitutto rendersi conto del carattere puramente tattico della legalità e dell'illegalità, liberandosi sia dal cretinismo della legalità, sia dal romanticismo della illegalità.

Luglio 1920

OSSERVAZIONI CRITICHE SULLA *CRITICA DELLA RIVOLUZIONE RUSSA* DI ROSA LUXEMBURG [1]

Paul Levi ha sentito il bisogno di pubblicare un opuscolo della compagna Rosa Luxemburg redatto durante la prigionia di Breslau, che è rimasto allo stadio di frammento. Questa edizione, che è stata realizzata nel momento delle lotte più violente contro il partito comunista tedesco e la Terza Internazionale, rappresenta essa stessa una tappa di questa lotta, come le rivelazioni di « Vorwärts » e il libro di Friesland, — con la sola differenza che essa serve ad altri scopi, a scopi che vanno più in profondità. Questa volta non si vuole soltanto minare il prestigio di cui gode il partito comunista tedesco, la fiducia nella politica della Terza Internazionale, ma le basi teoriche della tattica e dell'organizzazione bolscevica. La rispettata autorità di Rosa Luxemburg deve essere posta al servizio di questa impresa. I suoi scritti postumi debbono offrire la teoria per la liquidazione della Terza Internazionale e delle sue sezioni. Perciò non basta far notare che Rosa Luxemburg ha più tardi mutato le proprie idee. È necessario rendersi conto fino a che punto essa abbia avuto ragione o torto. Può anche darsi infatti — se vogliamo porre il problema in termini astratti — che nei primi mesi della rivoluzione, essa si sia orientata verso una falsa direzione e che il mutamento nelle sue opinioni, accertato dai compagni Warski e Zetkin, abbia il senso di un indirizzo erroneo. Quindi la discussione deve

[1] R. Luxemburg, *Die russische Revolution*, pubblicato dalla Casa editrice « Gesellschaft und Erziehung », 1922 [trad. it. a cura di L. Amodio, R. Luxemborg, *Scritti scelti, op. cit.*, pp. 562-612].

ricollegarsi proprio alle opinioni qui esposte — indipendentemente dalla posizione che in seguito Rosa Luxemburg assume verso di esse. Tanto più che alcuni contrasti tra Rosa Luxemburg ed i bolscevichi, che vengono qui toccati, oltre ad essere ancora in parte operanti nella stesura del programma spartachista, erano già venuti alla luce nella *Juniusbroschüre* e nella critica a cui quest'opuscolo fu sottoposto da Lenin, anzi già nella critica di Rosa Luxemburg al libro di Lenin *Un passo avanti e due indietro,* che essa pubblicò nel 1904 sulla « Neue Zeit ».

I

Dobbiamo dunque occuparci del contenuto effettivo di questo opuscolo. Eppure, anche in questo caso, il principio, il metodo, la base teorica, la valutazione generale del carattere della rivoluzione che determina in ultima analisi l'atteggiamento assunto verso le questioni particolari, sono più importanti della presa di posizione rispetto ai singoli problemi della rivoluzione russa. Essi infatti sono stati in massima parte risolti nel tempo intanto trascorso. Lo stesso Levi lo ammette a proposito della questione agraria. Su questo aspetto, oggi, non è più necessaria alcuna polemica. Ci interessa soltanto indicare il punto metodologico che ci fa fare un passo avanti verso il problema centrale di queste considerazioni: verso la falsa valutazione del carattere della rivoluzione proletaria. Rosa Luxemburg nota: « Un governo socialista che è giunto al potere deve in ogni caso prendere provvedimenti già orientati verso le fondamentali premesse per una successiva riforma socialista dei rapporti agrari; o almeno evitare tutti gli ostacoli che sbarrano la via per giungere a provvedimenti di questo genere » (p. 84). Ed essa rimprovera a Lenin ed ai bolscevichi di aver trascurato questo punto, anzi di aver fatto l'opposto. Se questa opinione fosse isolata, ci si potrebbe appellare al fatto che la compagna Rosa Luxemburg — come quasi tutti nell'anno 1918 — era insufficientemente informata intorno agli avve-

nimenti reali della Russia. Ma se consideriamo questo rimprovero nel contesto complessivo della sua esposizione, ci rendiamo immediatamente conto che essa sopravvaluta considerevolmente il potere effettivo di cui disponevano i bolscevichi per ciò che concerne il modo di risolvere la questione agraria. La rivoluzione agraria era ormai un fatto — un fatto del tutto indipendente dalla volontà dei bolscevichi e persino da quella del proletariato. I contadini avrebbero in ogni caso operato la spartizione della proprietà fondiaria, come manifestazione elementare dei loro interessi di classe. E questo movimento elementare avrebbe spazzato via — se vi si fossero opposti — i bolscevichi stessi, così come aveva spazzato via i menscevichi ed i socialrivoluzionari. Porre correttamente il problema della questione agraria non significa quindi chiedere se la riforma agraria dei bolscevichi fosse un provvedimento socialista oppure almeno orientato verso il socialismo. Ma chiedere piuttosto se, nella situazione di allora, quando il movimento ascendente della rivoluzione tendeva verso un punto decisivo, si dovessero o no concentrare contro la borghesia, che si organizzava in senso controrivoluzionario, tutte le forze elementari della società borghese in dissoluzione (sia che esse fossero « puramente » proletarie o piccolo-borghesi e che si muovessero o no in direzione del socialismo). Si doveva infatti prendere posizione nei confronti di quel movimento contadino elementare che tendeva alla spartizione della proprietà fondiaria. E questa presa di posizione poteva essere soltanto un sì o un no, chiaro e senza equivoci. Si doveva porsi alla testa di questo movimento oppure schiacciarlo con la forza delle armi. Ed in quest'ultimo caso si sarebbe divenuti per forza di cose prigionieri della borghesia, necessariamente alleata in questa situazione, come era di fatto già accaduto ai menscevichi ed ai socialrivoluzionari. Imprimere a questo movimento una graduale deviazione « in direzione del socialismo », *in quel momento* non era nemmeno pensabile. Ciò avrebbe potuto e dovuto essere tentato più tardi. Non è qui il luogo di discutere fino a che punto questi tentativi siano realmente falliti (una questione che a mio avviso è lungi dall'essere definita, dal momento che vi sono « tentativi falliti » che possono tuttavia più tardi dare ancora dei

frutti) e quali siano state le cause del loro fallimento. Infatti, ciò che discutiamo qui è la decisione dei bolscevichi *nel momento della presa del potere*. Ed allora va notato che per i bolscevichi non esisteva affatto la possibilità di scegliere tra una riforma agraria che fosse già orientata verso il socialismo ed una riforma che se ne allontanasse, ma si trattava soltanto di *mobilitare per la rivoluzione proletaria le energie scatenate della sollevazione elementare dei contadini, oppure — opponendosi ad essa — di isolare senza speranza il proletariato, contribuendo alla vittoria della controrivoluzione*.

Anche Rosa Luxemburg lo ammette francamente: « Come misura politica per consolidare il governo socialista proletario questa era una tattica eccellente. Ma purtroppo essa aveva due aspetti; il suo rovescio consisteva nel fatto che l'occupazione diretta della terra da parte dei contadini non aveva pressoché nulla in comune con un'economia socialista » (p. 82). Eppure, nel fatto stesso che essa ricollega a questa corretta valutazione della *tattica politica* dei bolscevichi il proprio rimprovero contro il loro modo di agire sul terreno economico-sociale, si rivela la natura della sua valutazione della rivoluzione russa, della rivoluzione proletaria. La *sopravvalutazione* del suo carattere puramente proletario, quindi la sopravvalutazione sia del potere esterno sia della maturità e della chiarezza interna che la classe proletaria può possedere e che di fatto ha posseduto nella prima fase della rivoluzione. E al tempo stesso la *sottovalutazione* sia dell'importanza degli elementi non proletari *al di fuori* della classe, sia del potere di ideologie non proletarie *all'interno* del proletariato stesso. È questa falsa valutazione delle vere forze motrici che conduce al punto più decisivo del suo falso atteggiamento: alla *sottovalutazione del ruolo del partito* nella rivoluzione, alla sottovalutazione dell'azione coscientemente politica di fronte alla spinta elementare determinata dalla necessità dello sviluppo economico.

II

A più di un lettore potrà forse sembrare eccessiva la riduzione qui operata alla sfera delle questioni di principio. Per far emergere più chiaramente, nella sua correttezza materiale, il nostro punto di vista dobbiamo perciò ritornare ai singoli problemi posti da questo opuscolo. La posizione assunta da Rosa Luxemburg rispetto alla questione nazionale nella rivoluzione russa ci riporta alle discussioni del periodo di guerra, alla *Juniusbroschüre* ed alla critica di Lenin ad esso.

« Nell'èra di questo imperialismo scatenato non vi può più essere alcuna guerra nazionale »:[2] questa è la tesi che Lenin ha sempre osteggiato con accanimento — non soltanto a proposito della *Juniusbroschüre*, dove essa ha indubbiamente trovato la sua formulazione più chiara e pregnante. Sembrerebbe trattarsi qui di un semplice contrasto teorico. Infatti, sul carattere imperialistico della guerra mondiale, tra Junius e Lenin vi era una perfetta concordanza. Ed anche sul fatto che quegli stessi momenti parziali della guerra che, considerati isolatamente, erano guerre nazionali, dovevano essere valutati senz'altro come fenomeni imperialistici per via della loro connessione con l'intero complesso imperialistico (la Serbia ed il giusto atteggiamento dei compagni serbi). Ma dal punto di vista concretamente pratico, emergono immediatamente a questo punto problemi di estrema importanza. In primo luogo, benché non sia certo probabile che si verifichi uno sviluppo nel quale siano ancora possibili delle guerre nazionali, ciò non può essere nemmeno escluso. Il suo presentarsi dipende dal ritmo del processo di transizione dalla fase della guerra imperialistica a quella della guerra civile. Cosicché è falso generalizzare il carattere imperialistico del presente fino al punto di negare la possibilità delle guerre nazionali: così facendo il politico socialista rischia di imbattersi in situazioni nelle quali egli — per fedeltà ai princìpi — agirebbe in modo reazionario. In se-

[2] *Direttive sui compiti della socialdemocrazia internazionale*, Tesi 5, Futurus-Verlag, p. 105.

condo luogo, le rivolte dei popoli coloniali e semicoloniali hanno necessariamente la natura di guerre nazionali che i partiti rivoluzionari debbono assolutamente sostenere; l'indifferenza di fronte ad esse avrebbe un carattere direttamente controrivoluzionario (l'atteggiamento di Serrati nella questione di Kemal). In terzo luogo non bisogna dimenticare che ideologie nazionalistiche sono ancora vive non soltanto negli strati piccolo-borghesi (il cui comportamento può talora favorire in misura considerevole la rivoluzione) ma nello stesso proletariato, ed in misura particolare nel proletariato delle nazioni oppresse. E l'apertura di queste ideologie verso il vero internazionalismo, non può essere suscitata da un'anticipazione intellettuale ed utopistica delle condizioni future del socialismo, nel quale non esisterà più alcun problema nazionale, ma soltanto dalla *dimostrazione pratica che il proletariato vittorioso di una nazione oppressa ha rotto con le tendenze oppressive dell'imperialismo sino alle estreme conseguenze, sino al pieno diritto di autodeterminazione « incluso il diritto di separarsi dallo stato »*. Certo, questa parola d'ordine nel proletariato del popolo oppresso deve essere integrata con la parola d'ordine della coesione, della federazione. Ma soltanto queste due parole d'ordine *insieme* possono aiutare il proletariato che, per il semplice fatto della sua vittoria, non si è ancora liberato dal veleno delle ideologie capitalistico-nazionalistiche, ad andare al di là della crisi ideologica del periodo di transizione. Nonostante gli insuccessi del 1918, in rapporto a questo problema la politica dei bolscevichi si è dimostrata corretta. Infatti, anche senza la parola d'ordine del pieno diritto di autodeterminazione, la Russia sovietica avrebbe ugualmente perduto dopo Brest-Litovsk gli stati confinanti e l'Ucraina. Ma senza questa politica, essa non avrebbe riottenuto né quest'ultima, né le repubbliche caucasiche, ecc.

La critica di Rosa Luxemburg è stata confutata dalla storia stessa. E noi non ci saremmo occupati così minuziosamente di questo problema, la cui impostazione teorica è già stata contestata da Lenin nella sua critica alla *Juniusbroschüre* (*Controcorrente*), se non fosse venuto anche qui alla luce lo stesso modo di intendere il carattere della rivoluzione proletaria che abbiamo già analizzato a proposito

della questione agraria. Anche qui Rosa Luxemburg trascura la scelta imposta dalla sorte tra necessità non « puramente » socialiste, di fronte alle quali si trovò la rivoluzione proletaria ai suoi inizi. Essa trascura la necessità per il partito rivoluzionario del proletariato di mobilitare in un dato momento tutte le forze rivoluzionarie, impiantando così con chiarezza e con la maggior forza possibile il fronte della rivoluzione per opporsi alla controrivoluzione nel momento del confronto. Alle esigenze del momento, essa contrappone i princìpi degli stadi futuri della rivoluzione. Questo è l'atteggiamento che si trova alla base delle considerazione contenute in questo opuscolo che possono essere ritenute realmente decisive: le considerazioni sulla violenza e sulla democrazia, sul sistema sovietico e sul partito. È necessario dunque conoscere queste idee nella loro vera essenza.

III

In questo scritto Rosa Luxemburg si associa a coloro che disapprovano nel modo più deciso lo scioglimento della Costituente, la ricostruzione del sistema dei consigli, la soppressione dei diritti della borghesia, la mancanza di « libertà », l'« uso del terrore », ecc. È dunque nostro compito indicare quali posizioni teoriche di fondo abbiano condotto Rosa Luxemburg — che è sempre stata l'insuperato messaggero, la guida ed il maestro indimenticabile del marxismo rivoluzionario — ad un così netto contrasto con la politica rivoluzionaria dei bolscevichi. In precedenza ho già accennato ai momenti più importanti del suo giudizio sulla situazione. È ora necessario fare un passo avanti nella considerazione dello scritto di Rosa Luxemburg, per cogliere il punto di cui queste idee sono la logica conseguenza.

Si tratta della sopravvalutazione del *carattere organico* dello sviluppo storico. Di fronte a Bernstein, Rosa Luxemburg ha efficacemente illustrato l'inconsistenza dell'idea di

una pacifica « maturazione » verso il socialismo. Essa mostra in modo convincente il corso dialettico dello sviluppo, il continuo potenziamento delle contraddizioni interne del sistema capitalistico: e non soltanto dal punto di vista economico, ma anche da quello del rapporto tra economia e politica. Così dice chiaramente in un passo: « I rapporti di produzione della società capitalistica si approssimano sempre più a quelli socialisti, mentre i suoi rapporti giuridici e politici elevano una barriera sempre più alta tra la società capitalistica e quella socialista ».[3] Con ciò si è dimostrata la necessità di una modificazione violenta, rivoluzionaria, a partire dalle tendenze di sviluppo della società. Certo, già qui sono celati i germi dell'idea che la rivoluzione debba soltanto spazzar via dal cammino dello sviluppo economico gli ostacoli « politici ». Solo che i contrasti dialettici della produzione capitalistica vengono qui illuminati così fortemente che — in questo contesto — è ben difficile pervenire a tali conclusioni. Anche in rapporto alla rivoluzione russa, Rosa Luxemburg non nega la necessità della violenza. « Il socialismo — essa dice — ha come presupposto una serie di misure violente contro la proprietà, ecc. » (p. 110); e più tardi, anche nel programma spartachista si riconosce che « alla violenza della controrivoluzione borghese si deve contrapporre la violenza rivoluzionaria del proletariato ».[4]

Eppure questo riconoscimento del ruolo della violenza si riferisce soltanto all'aspetto *negativo*, all'eliminazione degli ostacoli, non alla stessa struttura sociale. Questa non può essere « introdotta o imposta per decreto ». « Il sistema sociale socialista — dice Rosa Luxemburg — deve e può essere soltanto un prodotto storico nato dalla scuola autonoma dell'esperienza che, proprio come la natura organica di cui essa è in ultima analisi una parte, ha la buona abitudine di produrre sempre, insieme ad un reale bisogno sociale, anche il mezzo della sua soddisfazione, insieme ad un certo problema anche la sua soluzione ».

Non voglio qui indugiare a lungo sul carattere strana-

[3] *Soziale Reform oder Revolution?*, Vulkan-Verlag, p. 21 [trad. it. p. 175].
[4] *Resoconto al congresso di fondazione del Partito Comunista Tedesco*, p. 53.

mente adialettico di questa argomentazione di Rosa Luxemburg, altrove così esperta nella dialettica. Si noti soltanto, per il momento, che una rigida contrapposizione, una separazione meccanica tra « positivo » e « negativo », tra « distruzione » e « costruzione » contraddice direttamente il dato di fatto della rivoluzione. Infatti nel caso delle misure rivoluzionarie dello Stato proletario, in particolare subito dopo la presa del potere, non si può distinguere il « positivo » dal « negativo » nemmeno sul piano concettuale, per non dire poi su quello della praxis. Combattere la borghesia, strappare dalle sue mani gli strumenti di potere della lotta di classe condotta sul terreno economico, tutto ciò coincide — specialmente agli inizi della rivoluzione — con il primo passo verso l'organizzazione dell'economia. Che questo tentativo debba essere più tardi ampiamente corretto è ovvio. In ogni caso, finché durerà la lotta di classe, e quindi per molto tempo ancora, anche le successive forme di organizzazione manterranno questo carattere « negativo » di lotta, questa tendenza alla distruzione ed al contenimento. Per quanto le forme economiche delle successive rivoluzioni proletarie vittoriose in Europa possano essere diverse da quelle russe, sembra tuttavia molto improbabile che la fase del « comunismo di guerra » (alla quale si riferisce la critica di Rosa Luxemburg) possa essere evitata interamente ed in ogni suo aspetto.

Tuttavia, ancora più importante di questo aspetto storico nel passo or ora citato è il metodo che si manifesta in esso. Infatti, viene alla luce qui una tendenza che si potrebbe forse caratterizzare nel modo più chiaro parlando di *crescita ideologica spontanea verso il socialismo.* So bene che Rosa Luxemburg fu tra i primi a richiamare l'attenzione sull'aspetto opposto, sul passaggio dal capitalismo al socialismo come un passaggio pieno di crisi e di ricadute.[5] Anche in questo scritto non mancano passi che si pronunciano in questo senso. Se parlo dunque di una simile tendenza, non penso ovviamente ad una forma qualsiasi di opportunismo, quasi che l'idea della rivoluzione di Rosa Luxemburg consistesse in uno sviluppo economico capace di portare il

[5] *Soziale Reform oder Revolution?*, p. 47 [trad. it. p. 215].

proletariato fino al punto in cui, cresciuto ad una sufficiente maturità ideologica, esso avesse soltanto bisogno di cogliere i frutti dall'albero di questo sviluppo, usando la violenza soltanto per spazzar via gli ostacoli « politici ». Rosa Luxemburg si rendeva chiaramente conto di tutte le necessarie ricadute, correzioni, errori dei periodi rivoluzionari. La sua tendenza alla sopravvalutazione dell'elemento organico nello sviluppo si mostra soltanto nella convinzione dogmatica che « insieme ad un reale bisogno sociale » venga sempre prodotto « anche il mezzo della sua soddisfazione, insieme ad un certo problema anche la sua soluzione ».

Questa *sopravvalutazione delle forze spontanee ed elementari della rivoluzione*, in particolare nella classe storicamente destinata al potere, determina la sua presa di posizione nei confronti della Costituente. Essa rimprovera a Lenin ed a Trotzkij una « concezione schematica e rigida » (pp. 100-101) perché essi, dalla composizione della Costituente, avevano concluso che essa fosse inadatta ad operare come organo della rivoluzione proletaria. Essa esclama: « Come ciò è contraddetto da qualsiasi esperienza storica! Questa ci mostra viceversa che il fluido vivente della volontà popolare circonda costantemente le istituzioni rappresentative, penetra in esse e le orienta » (p. 101). Ed in un passo precedente (pp. 78-79), essa si appella alle esperienze delle rivoluzioni inglesi e francesi in rapporto alle trasformazioni degli istituti parlamentari. La constatazione dei fatti è del tutto corretta. Solo che Rosa Luxemburg non sottolinea con sufficiente decisione che queste « trasformazioni » per loro essenza erano straordinariamente simili allo scioglimento della Costituente. Le organizzazioni rivoluzionarie degli elementi che promuovevano in maniera più decisa lo sviluppo della rivoluzione (i « consigli dei soldati » dell'esercito inglese, le sezioni parigine, ecc.) hanno cioè sempre *allontanato con la violenza dagli istituti parlamentari gli elementi frenanti*, dando a tali istituti una forma diversa, adeguata al momento raggiunto dalla rivoluzione. *In una rivoluzione borghese* queste trasformazioni potevano essere al massimo degli spostamenti *all'interno* dell'organo di lotta della classe borghese, il parlamento. Molto notevole è invece l'enorme accrescimento dell'influenza esercitata dagli

elementi extraparlamentari (semiproletari) nella grande rivoluzione francese rispetto a quella inglese. La rivoluzione russa del 1917 opera — oltre le tappe del 1871 e del 1905 — *la conversione di questi incrementi quantitativi nella sfera qualitativa.* I soviet, le organizzazioni di quegli elementi che promuovono più consapevolmente lo sviluppo rivoluzionario, non si sono questa volta accontentati di « epurare » dalla Costituente tutti gli altri partiti, oltre i bolscevichi e i socialrivoluzionari di sinistra (alla qual cosa Rosa Luxemburg non avrebbe nulla da obiettare per via delle proprie analisi), ma si sono messi al loro posto. Si sono trasformati così da organi proletari (e semiproletari) per il controllo e la promozione della rivoluzione borghese, in organi dirigenti di lotta del proletariato vittorioso.

IV

Ora, Rosa Luxemburg si rifiuta con estrema decisione di compiere proprio questo salto. E ciò non soltanto perché sottovaluta il carattere incoerente, violento, « disorganico » di quelle precedenti trasformazioni degli istituti parlamentari, ma *perché non riconosce la forma sovietista come forma di direzione della lotta nel periodo di transizione, come forma di lotta per conquistare ed imporre i presupposti del socialismo.* Nei soviet essa scorge piuttosto la « sovrastruttura » di quell'epoca dello sviluppo sociale ed economico nella quale è già in gran parte compiuta la trasformazione in senso socialista: « Si tratta di un'assurdità che qualifica il diritto di voto come un prodotto fantastico ed utopistico, separato dalla realtà sociale. E proprio per questo esso non è un vero strumento della dittatura proletaria. Un anacronismo, un'anticipazione della situazione giuridica che ha senso solo se è fondata su una base economica socialista già compiuta, e non nel periodo di transizione della dittatura del proletariato » (p. 106).[6]

[6] Rosa Luxemburg discute qui il diritto elettorale elaborato dal

Qui Rosa Luxemburg, con quella coerenza che in essa non viene mai meno neppure quando sostiene opinioni erronee, tocca una delle questioni più importanti della valutazione teorica del periodo di transizione: il ruolo che spetta allo stato (ai soviet, come forma statale del proletariato vittorioso) nella trasformazione economico-sociale della società. Si tratta qui di sapere se una determinata situazione della società, prodotta da forze motrici di natura economica — che operano al di là della coscienza o che al massimo si riflettono in una « falsa » coscienza — venga sostenuta e sancita *in un secondo tempo* dallo stato proletario, dal suo diritto, ecc., oppure se, in rapporto alla costruzione economica del periodo di transizione, a queste forme di organizzazione del proletariato spetti una funzione coscientemente determinante. Certo, l'affermazione di Marx contenuta nella *Critica del programma di Gotha* secondo la quale « il diritto non può mai essere al di sopra della strutturazione economica della società » mantiene la sua illimitata validità. Ma di qui non consegue che *la funzione sociale dello stato proletario*, e quindi la sua posizione nel sistema totale della società proletaria, *sia la stessa di quella dello stato borghese nella società borghese*. Engels definisce quest'ultima in modo

governo sovietico. Per rendere più chiaro il senso della citazione di Lukacs, riportiamo alcuni passi che la precedono nel testo della Luxemburg: « Ogni diritto di voto, come in generale ogni diritto politico, non è da valutare sulla base di un qualche astratto schema di « giustizia » e di simile fraseologia democratica borghese, ma da commisurare ai rapporti sociali ed economici sui quali è tagliata: il suffragio elettorale elaborato dal governo sovietico è calcolato appunto per il periodo di transizione dalla forma di società capitalistico-borghese a quella socialista, per il periodo della dittatura proletaria. Nel senso dell'interpretazione di questa dittatura, che Lenin e Trotzkij rappresentano, il diritto elettorale viene concesso solo a coloro che vivono del proprio lavoro e rifiutato a tutti gli altri.

Ora è chiaro che un diritto di voto del genere ha senso solo in una società che, anche economicamente, sia in condizione di rendere possibile a tutti coloro che vogliono lavorare una vita decente e civile attraverso il proprio lavoro. Si verifica questo nel caso della Russia attuale?... In realtà la suddetta misura spoglia di ogni diritto larghe e crescenti frazioni della piccola borghesia e del proletariato, per le quali l'organismo economico non prevede nessuna specie di mezzi per l'esercizio dell'obbligo di lavoro » [trad. it. cit., pp. 591-593. *N.d.T.*]

essenzialmente negativo in una lettera a Konrad Schmidt.[7] Lo stato può promuovere uno sviluppo economico esistente, può operare contro di esso oppure « precludergli determinate direzioni e prescrivergliene altre ». « Ma è chiaro — egli aggiunge — che il potere politico nel secondo e nel terzo caso di sviluppo economico può fare grandi danni e produrre grandi sprechi di forze e di materiali ». Si chiede dunque: la funzione economica e sociale dello stato proletario è la stessa dello stato borghese? Esso può dunque soltanto — nel caso sfavorevole — affrettare o rallentare uno sviluppo economico da esso indipendente (cioè *totalmente primario rispetto ad esso*)? È chiaro che la risposta all'obiezione di Rosa Luxemburg contro i bolscevichi dipende dal modo in cui si risponde a questa domanda. Se si risponde affermativamente — Rosa Luxemburg ha ragione: lo stato proletario (il sistema dei soviet) può sorgere soltanto come « sovrastruttura » ideologica *dopo* ed *in seguito* ad un rivolgimento economico sociale *che ha già avuto successo*.

Le cose cambiano se scorgiamo invece la funzione dello stato proletario nel gettare le basi per l'organizzazione socialista, che è dunque un'organizzazione cosciente, dell'economia. Non che qualcuno creda (e meno di tutti il partito comunista russo) che si possa semplicemente « decretare » il socialismo. Le basi del modo di produzione capitalistico e, insieme ad esse, la « necessità naturale » che si impone coercitivamente, non sono tolte di mezzo per il fatto che il proletariato ha preso il potere, e neppure per il fatto che si impone istituzionalmente una socializzazione dei mezzi di potere, per quanto essa possa essere ampia. Il suo allontanamento, la sua sostituzione mediante l'organizzazione cosciente dell'economia socialista non deve tuttavia essere intesa soltanto come un lungo processo, ma piuttosto come una lotta dura, consapevolmente condotta. Ci si deve conquistare questo terreno passo passo, con la lotta. Di fronte a questa « necessità », ogni sopravvalutazione della violenza delle forze in contrasto si ritorce spietatamente in forma di crisi, di ricadute, di sviluppi economici che riportano necessariamente ancora più indietro del punto di partenza. Ma

[7] *Dokumente des Sozialismus*, II, pp. 67-68.

sarebbe ugualmente erroneo, partendo dall'idea che vi sono limiti, spesso molto ristretti, al potere del proletariato, alla possibilità di una regolamentazione cosciente dell'ordinamento economico, concludere che l'« economia » del socialismo si imponga per così dire da sé, quindi mediante le « leggi cieche » delle sue forze motrici, come nel corso del capitalismo. « Engels non pensa affatto — dice Lenin interpretando la lettera a Kautsky del 12 settembre 1891 — che l'aspetto ' economico ' tolga di mezzo spontaneamente e direttamente dal proprio cammino tutte le difficoltà... L'adattamento della politica all'economia non potrà non avvenire, ma non avverrà in un colpo, in modo semplice, liscio e diretto ».[8] La regolamentazione organizzata e cosciente dell'ordinamento economico può essere introdotta soltanto in modo consapevole, e l'organo di questa introduzione è appunto lo stato proletario, il sistema sovietista. I soviet sono dunque in realtà un'« anticipazione della situazione giuridica » di una fase successiva della stratificazione classista, eppure non rappresentano un'utopia vuota, sospesa a mezz'aria, ma al contrario *l'unico mezzo capace di dar vita, ad un certo momento, alla situazione che qui viene anticipata.* Il socialismo infatti non potrà mai realizzarsi « da sé », sotto la spinta delle leggi naturali dello sviluppo economico. Infatti, le leggi naturali del capitalismo conducono senza dubbio e forzatamente alla sua ultima crisi, ma al termine del suo cammino si troverebbe in realtà l'annientamento di ogni civiltà, un nuovo stato di barbarie.

In ciò consiste la differenza più profonda tra le rivoluzioni borghesi e quelle proletarie. Lo scintillante ed impetuoso turbinio che caratterizza le rivoluzioni borghesi poggia, dal punto di vista sociale, sul fatto che esse, in una società la cui struttura feudale è *profondamente sconvolta dallo sviluppo ormai poderoso del capitalismo, traggono le conseguenze di un'evoluzione economico-sociale già largamente compiuta sul piano politico, statale, giuridico, ecc.,* L'elemento realmente rivoluzionario è tuttavia la trasformazione economica dell'ordinamento feudale della produzione in un ordinamento capitalistico, cosicché sarebbe senz'altro

[8] LENIN-ZINOVIEV, *Gegen den Strom*, p. 409.

pensabile dal punto di vista teorico che *questo* sviluppo si realizzi anche senza *rivoluzione borghese*, senza una trasformazione politica da parte della borghesia rivoluzionaria; e quegli elementi della sovrastruttura assolutistico-feudale che non sono ancora stati tolti di mezzo dalla « rivoluzione dall'alto » crollano « spontaneamente » nell'epoca in cui il capitalismo è già completamente sviluppato (l'evoluzione della Germania corrisponde in parte a questo schema).

Certo: anche una rivoluzione proletaria sarebbe impensabile se, già in seno alla società capitalistica, le sue premesse e condizioni economiche preliminari non fossero già state prodotte dallo sviluppo della produzione capitalistica. L'enorme differenza tra i due tipi di sviluppo consiste tuttavia nel fatto che *il capitalismo si è sviluppato come modo di economia già all'interno del feudalesimo, agendo distruttivamente su di esso.* Mentre sarebbe una fantastica utopia pensare che, all'interno del capitalismo possa sorgere, in direzione del socialismo, qualcosa di altro che, da un lato, *le premesse economiche oggettive della sua possibilità* — le quali peraltro possono trasformarsi in elementi reali del modo di produzione socialista solo dopo ed in seguito al crollo del capitalismo — e, dall'altro, lo sviluppo del proletariato come classe. Si pensi all'evoluzione subita, quando esisteva ancora l'ordinamento sociale feudale, dalla manifattura e dal sistema capitalistico dei fittavoli. In realtà, per essi si richiedeva soltanto che fosse sbarazzata la via del loro libero sviluppo dalle barriere di natura giuridica. La concentrazione del capitale in cartelli, trusts, ecc., forma invece, indubbiamente, un presupposto indispensabile per la produzione socialista. Ma anche dal punto di vista economico, la concentrazione capitalistica giunta al massimo del suo sviluppo avrà sempre un carattere qualitativamente diverso da un'organizzazione socialista e non potrà né convertirsi « spontaneamente » in essa, né arrivare ad essa tramite mutamenti « giuridici » attuati nella cornice della società capitalistica. Il tragicomico fallimento di tutti i « tentativi di socializzazione » in Germania ed in Austria è di tutto ciò una dimostrazione sufficientemente chiara.

Che dopo il crollo del capitalismo abbia inizio, in questa direzione, un *processo lungo e doloroso*, non contraddice

per nulla questa opposizione. Sarebbe un modo di pensare astorico ed adialettico esigere, sulla base della considerazione che il socialismo può essere realizzato solo in quanto *l'intera società viene coscientemente trasformata*, che tutto ciò debba verificarsi in un colpo e non secondo un processo. Ma questo processo è *qualitativamente* diverso dalla trasformazione della società feudale nella società borghese. E questa diversità qualitativa si esprime in forma estremamente chiara proprio nella funzione qualitativamente differente che, all'interno della rivoluzione, spetta allo Stato, il quale, secondo le parole di Engels, « non è più uno Stato in senso proprio »; nel modo qualitativamente diverso in cui la politica si riferisce all'economia. Già la consapevolezza della funzione dello Stato nelle rivoluzioni proletarie, che si contrappone al suo travestimento ideologico nelle rivoluzioni borghesi, la consapevolezza propria del proletariato che tende alla previsione ed al rovesciamento in contrasto con la conoscenza necessariamente *post festum* della borghesia, rinvia con chiarezza a questa opposizione. Questo è ciò che Rosa Luxemburg misconosce quando critica la sostituzione della Costituente con i soviet: *essa concepisce la rivoluzione proletaria secondo le forme strutturali delle rivoluzioni borghesi.*

V

Questa netta contrapposizione tra una valutazione « organica » ed una valutazione dialettico-rivoluzionaria della situazione ci può far penetrare ancora più profondamente all'interno delle argomentazioni di Rosa Luxemburg, sino al problema del ruolo del partito nella rivoluzione. E quindi alla presa di posizione rispetto alla concezione bolscevica del partito ed alle sue conseguenze tattiche ed organizzative.

Il contrasto tra Lenin e Rosa Luxemburg risale abbastanza indietro nel tempo. Come è noto, al tempo della prima

discussione sul problema dell'organizzazione tra i menscevichi ed i bolscevichi, Rosa Luxemburg aveva preso posizione contro questi ultimi. Ciò che la contrapponeva ad essi non era una questione politico-tattica, ma puramente organizzativa. In quasi tutti i problemi di tattica (sciopero di massa, valutazione della rivoluzione del 1905, l'imperialismo, la lotta contro la guerra mondiale imminente, ecc.), Rosa Luxemburg ed i bolscevichi percorsero sempre vie comuni. Così, a Stoccarda, essa sostenne i bolscevichi proprio a proposito della decisiva risoluzione sulla guerra. Eppure questo contrasto ha una natura assai meno occasionale di quanto possa sembrare da così numerose coincidenze di punti di vista sul terreno tattico-politico: anche se, d'altra parte, non è il caso di concludere, a partire di qui, che si trattava di vie nettamente distinte. Il contrasto tra Lenin e Rosa Luxemburg consisteva dunque nel problema se la lotta contro l'opportunismo, sulla quale vi era fra essi concordanza sia sul piano politico che su quello dei princìpi, fosse una lotta *spirituale* da condurre *all'interno* del partito rivoluzionario del proletariato oppure se essa dovesse essere decisa sul piano dell'*organizzazione*. Rosa Luxemburg combatte contro quest'ultima concezione. Anzitutto perché essa vede un eccesso nel ruolo centrale che i bolscevichi attribuiscono alle questioni organizzative come garanzie dello spirito rivoluzionario nel movimento operaio. Essa è invece dell'avviso che il principio realmente rivoluzionario sia da cercare esclusivamente nella spontaneità elementare della massa. Di fronte a questa spontaneità le organizzazioni centrali del partito hanno sempre una funzione frenante e conservatrice. Essa crede che nel caso di una centralizzazione effettivamente realizzata aumenterebbe soltanto « la spaccatura tra l'impeto delle masse e l'irresolutezza della socialdemocrazia ».[9] In secondo luogo, essa considera la stessa forma di organizzazione come qualcosa che si è sviluppata in una crescita organica, e non come qualcosa di « artificiale ». « Nel movimento socialdemocratico anche l'organizzazione è... un prodotto storico della lotta di classe nel quale la socialdemocrazia introduce soltanto la coscienza

[9] « Neue Zeit », XXII, 2 vol., p. 491.

politica ».[10] E questa concezione si basa a sua volta *sul modo in cui essa intende, nel suo complesso, il corso prevedibile del movimento rivoluzionario*: nelle conseguenze pratiche di questa posizione ci siamo già imbattuti a proposito della critica alla riforma agraria bolscevica ed alla parola d'ordine del diritto all'autodeterminazione. Essa dice: « Il principio secondo il quale la socialdemocrazia è la rappresentante di classe del proletariato e, nello stesso tempo, essa rappresenta tutti gli interessi progressisti della società e di tutte le vittime dell'oppressione esercitata dall'ordinamento sociale borghese, non è da interpretare soltanto nel senso che nel programma della socialdemocrazia sono idealmente sintetizzati tutti questi interessi. Questo principio si invera nella forma dello sviluppo storico, in forza del quale la socialdemocrazia, anche come *partito politico*, diventa a poco a poco il rifugio degli elementi scontenti più disparati, così da trasformarsi realmente in partito del popolo contro un'esigua minoranza della borghesia dominante ».[11] Di qui si vede che, secondo Rosa Luxemburg, i fronti della rivoluzione e della controrivoluzione si formano « organicamente », a poco a poco (anche prima che la rivoluzione stessa diventi attuale), e che *il partito diventa il punto di unificazione organizzativa di tutti gli strati posti in movimento contro la borghesia dal corso dello sviluppo*. Ciò che importa è soltanto che l'idea della lotta di classe non venga annacquata o distorta in senso piccolo-borghese. A questo può e deve contribuire la centralizzazione organizzativa: ma solo nel senso in cui essa sarebbe null'altro che « un mezzo esterno di potere perché la maggioranza proletaria rivoluzionaria, effettivamente presente nel partito, possa esercitare l'influsso determinante ».[12]

Da un lato dunque Rosa Luxemburg presuppone che la classe operaia intervenga nella rivoluzione in modo compatto, formando un'unità rivoluzionaria, senza essere contaminata dalle illusioni democratiche della società borghese ed essere deviata su false strade,[13] dall'altro essa sembra ipotizzare che quegli strati piccolo-borghesi della società borghese che

[10] *Ivi*, p. 486. Il corsivo è mio.
[11] *Ivi*, pp. 533-534.
[12] *Ivi*, p. 534.

sono mortalmente minacciati nella loro esistenza sociale dall'acuirsi in senso rivoluzionario della situazione economica, si unificheranno anche dal punto di vista dell'organizzazione, del partito, con il proletariato in lotta. Se questa ipotesi è giusta, allora la conseguenza che si può chiaramente cogliere è il rifiuto della concezione bolscevica del partito, che si basa politicamente sulla conoscenza che il proletariato deve condurre la rivoluzione indubbiamente stringendo *alleanze* con gli altri strati che lottano contro la borghesia, ma senza costituire con essi un'unità organizzativa, e che esso si trova necessariamente *in contrasto con certi strati proletari* che lottano al fianco della borghesia contro il proletariato rivoluzionario. Non si deve dimenticare che la causa della prima rottura con i menscevichi non era soltanto la questione dello statuto dell'organizzazione, ma anche il problema dell'alleanza con la borghesia « progressista » (che, tra l'altro, significava praticamente anche l'abbandono del movimento rivoluzionario dei contadini), il problema della coalizione con essa per attuare e consolidare la rivoluzione borghese.

Appare chiaro qui per quali motivi Rosa Luxemburg, benché si sia trovata insieme ai bolscevichi contro i loro avversari opportunisti in tutte le questioni tattico-politiche, benché essa abbia sempre smascherato ogni forma di opportunismo non soltanto in modo estremamente penetrante e tenace, ma anche con radicalità e profondità, *abbia poi seguito altre vie nella valutazione del pericolo dell'opportunismo e di conseguenza nella questione del metodo con cui esso deve essere combattuto.* Infatti, se la lotta contro l'opportunismo viene intesa esclusivamente come una lotta spirituale *all'interno* del partito, allora essa dovrà ovviamente essere condotta in modo tale da far cadere l'accento interamente sull'opera di convinzione verso i sostenitori degli opportunisti, sul tentativo di ottenere la maggioranza *all'interno* del partito. È naturale che, in questo modo, la lotta contro l'opportunismo si frantumi *in una serie di lotte singole ed isolate*, nelle quali l'alleato di ieri può essere l'avversario di oggi e viceversa. Una lotta contro *l'opportunismo*

[13] *Massenstreik*, 2ª ed., p. 51.

come tendenza non può allora assumere una forma esterna di cristallizzazione: il terreno delle « lotte spirituali » cambia secondo il problema in gioco e con esso anche la composizione dei gruppi in lotta. (Kautsky nella lotta contro Berstein e nel dibattito sullo sciopero di massa, Pannekoek nel corso di quest'ultimo e nel contrasto sulla questione della accumulazione; l'atteggiamento di Lensch di fronte a questa questione nella guerra). È vero che questo procedere non organizzato non ha potuto impedire il formarsi di una destra, di un centro e di una sinistra anche nei partiti non russi. Ma il carattere puramente occasionale di queste confluenze ha impedito che questi contrasti venissero portati a chiara elaborazione sul piano spirituale e su quello dell'organizzazione (e quindi del partito), conducendo così necessariamente a raggruppamenti del tutto falsi che, anche quando si sono eventualmente consolidati anche sul terreno organizzativo, si sono trasformati in grossi ostacoli alla chiarificazione allo interno della classe operaia (Ströbel nel gruppo « Internazionale »; il « pacifismo » come momento di separazione dalla destra; Bernstein nel Partito Socialista Indipendente; Serrati a Zimmerwald; Klara Zetkin alla conferenza internazionale delle donne). Questi pericoli sono cresciuti ancor più per il fatto che — essendo l'apparato del partito, nella Europa centrale ed occidentale, per lo più nelle mani della destra o del centro — la lotta non organizzata, puramente spirituale, contro l'opportunismo si è facilmente e molto spesso trasformata in una lotta contro la forma di partito in generale (Pannekoek, Rühle, ecc.).

Certo, questi pericoli non erano chiaramente visibili al tempo della prima discussione tra Lenin e Rosa Luxemburg e subito dopo, almeno per coloro che non erano in grado di valutare in modo critico l'esperienza della prima rivoluzione russa. Ma solo a partire dalla *concezione complessiva* di Rosa Luxemburg *di carattere « organico »* si può comprendere perché, pur essendo da annoverare tra i migliori conoscitori delle condizioni russe, essa abbia sostanzialmente assunto in questo caso il punto di vista della sinistra non russa, formata principalmente da elementi tratti da quello strato radicale del movimento operaio che non disponeva di alcuna esperienza rivoluzionaria pratica. Da ciò

che è stato detto finora sembreranno evidenti le ragioni per cui essa, nella sua analisi — peraltro magistrale — degli scioperi di massa della prima rivoluzione russa, non parli mai del ruolo dei menscevichi nei movimenti politici di quegli anni. Rosa Luxemburg ha sempre colto molto chiaramente i pericoli di qualsiasi atteggiamento opportunistico, conducendo contro di esso una lotta violenta. Ma essa pensava che tali fluttuazioni a destra avrebbero dovuto essere liquidati — in certo senso, spontaneamente — dallo sviluppo « organico » del movimento operaio e che così sarebbe di fatto avvenuto. Per questo essa conclude il suo articolo di lotta contro Lenin con le parole: « Ed infine possiamo ben dichiarare apertamente: i passi falsi commessi da un movimento operaio realmente rivoluzionario sono storicamente estremamente più fecondi e più preziosi che l'infallibilità del migliore ' comitato centrale ' ».[14]

VI

Nel momento in cui scoppia la guerra mondiale e la guerra civile diventa attuale, questa questione che era allora « teorica » assume un bruciante carattere pratico. *Il problema dell'organizzazione si converte in un problema tattico-politico.* E la questione del menscevismo diventa decisiva per le sorti della rivoluzione proletaria. La vittoria che la borghesia imperialistica ha riportato, senza incontrare alcuna resistenza, sull'intera Seconda Internazionale nei giorni della mobilitazione del 1914 e la possibilità di perfezionare e consolidare questa sua vittoria durante la guerra mondiale, non possono essere intese e valutate come una « disavventura » o alla stregua di un « tradimento ». Nel momento in cui il movimento operaio rivoluzionario ha voluto riprendersi da questa sconfitta, e persino utilizzarla per porre le

[14] *Art. cit.* p. 535.

basi di future lotte vittoriose, *fu assolutamente necessario comprendere questo fallimento, questo « tradimento » in relazione con la storia del movimento operaio; rendere riconoscibile nel socialsciovinismo, nel pacifismo, ecc., una coerente prosecuzione dell'opportunismo come tendenza.*

Questa conoscenza è una delle irrinunciabili acquisizioni dell'attività di Lenin durante la guerra mondiale. E la sua critica della *Juniusbroschüre* cade proprio su questo punto: sulla mancanza di un confronto con l'opportunismo come tendenza. Certo, la *Juniusbroschüre* e, prima di questa, l'« *Internationale* » conteneva ampiamente anche *una polemica teoricamente corretta* contro il tradimento della destra e le fluttuazioni del centro del movimento operaio tedesco. Ma questa polemica restava sul terreno teorico-propagandistico, senza scendere su quello organizzativo, perché essa continuava ad essere animata dalla fede che si trattasse soltanto di « divergenze di opinioni » *all'interno* del partito rivoluzionario del proletariato. L'istanza organizzativa delle tesi aggiunte alla *Juniusbroschüre* era indubbiamente la fondazione di una nuova internazionale (tesi 10-12). Ma questa istanza resta tuttavia sospesa a mezz'aria: mancano infatti i mezzi spirituali, e perciò organizzativi, per la sua realizzazione.

Qui, il problema dell'organizzazione si converte in un problema politico per l'intero proletariato rivoluzionario. Il fallimento di tutti i partiti operai di fronte alla guerra mondiale deve essere inteso come fatto storico-universale, quindi come conseguenza necessaria della storia anteriore del movimento operaio. Il fatto che, quasi senza eccezioni, un influente strato direttivo dei partiti operai si pone apertamente al fianco della borghesia, mentre un'altra parte stringe con essa alleanze segrete ed inconfessate — *e che è possibile ad entrambi, sia spiritualmente che organizzativamente, mantenere anche in questo caso sotto la propria direzione gli strati decisivi del proletariato — deve essere assunto come punto di partenza per valutare la situazione ed il compito del partito operaio rivoluzionario.* Si deve riconoscere chiaramente che nei due fronti della guerra civile che si vengono formando a poco a poco, il proletariato si trova in un primo tempo scisso ed interamente diviso nella lotta. Questa scis-

sione non può essere tolta di mezzo con delle discussioni. È una vana speranza contare sul fatto che anche questi strati direttivi possano a poco a poco « convincersi » della giustezza delle concezioni rivoluzionarie in modo tale che il movimento operaio possa riprodurre dall'« interno », « organicamente », la propria unità rivoluzionaria. Nasce allora il problema di come si possa sottrarre a questa guida quella grande massa del proletariato che non è ancora pervenuta ad una *chiara coscienza*, pur essendo *istintivamente* rivoluzionaria. Ed è chiaro che proprio il carattre teorico-« organico » di questo confronto ha reso per molto tempo possibile, ed estremamente comodo, ai menscevichi celare di fronte al proletariato il fatto che essi nelle ore decisive si trovavano al fianco della borghesia. Prima che quella parte del proletariato che si ribella spontaneamente a questo atteggiamento dei propri capi e che aspira ad una guida rivoluzionaria, *sia raccolta organizzativamente*, prima che ai partiti ed ai gruppi realmente rivoluzionari, sorti in questo modo, sia riuscito di conquistarsi *mediante le loro azioni* (per le quali sono assolutamente necessarie *autonome organizzazioni rivoluzionarie di partito*) la fiducia di grandi masse sottraendole alla guida degli opportunisti, non è possibile pensare alla guerra civile, anche se la situazione rivoluzionaria nel suo complesso perdura e si acuisce oggettivamente.

E la situazione mondiale è una situazione oggettivamente rivoluzionaria che perdura e che si acuisce. Proprio Rosa Luxemburg, nel suo classico libro *L'accumulazione del capitale*, che a tutto danno del movimento rivoluzionario non è ancora sufficientemente noto ed apprezzato, ha creato la base teorica per la conoscenza della natura oggettivamente rivoluzionaria della situazione. Proprio la sua esposizione, secondo la quale lo sviluppo del capitalismo rappresenta la distruzione di quegli strati che non sono né capitalisti né operai, *offre la teoria economico-sociale per la tattica rivoluzionaria dei bolscevichi nei confronti degli strati non proletari dei lavoratori.* Essa mostra che con l'approssimarsi dello sviluppo al punto in cui il capitalismo giunge a compimento, questo processo di distruzione deve necessariamente assumere forme sempre più violente. Strati sempre più grandi si staccano dalla struttura apparentemente rigida della

società borghese, portano confusione nelle file della borghesia, danno inizio a movimenti che, pur senza essere necessariamente orientati di per se stessi verso il socialismo, possono affrettare considerevolmente, con la violenza del loro urto, il crollo dalla borghesia, che è la premessa del socialismo.

In questa situazione, che porta sempre più fortemente la società borghese alla disgregazione, che spinge il proletariato — lo voglia o no — verso la rivoluzione, *i menscevichi sono passati apertamente o segretamente nel campo della borghesia* e si contrappongono nel fronte nemico al proletariato rivoluzionario ed agli altri strati sociali (ed anche popoli) che si ribellano istintivamente. Ma con questa conoscenza, *crolla anche la concezione di Rosa Luxemburg sul corso della rivoluzione*, sulla quale è coerentemente basata la sua opposizione contro la forma di organizzazione dei bolscevichi. E mentre nell'*Accumulazione del capitale* la stessa Rosa Luxemburg ha dato a questa conoscenza la sua più profonda base economica ed in più di un luogo della *Juniusbroschüre* (come viene sottolineato anche da Lenin) era lontana d'un passo solo dal formularla chiaramente, nella sua critica della rivoluzione russa non ha ancora tratto tutte le conseguenze in essa implicite. Ed anche nel 1918, anche dopo le esperienze del primo periodo della rivoluzione in Russia, Rosa Luxemburg sembra mantenere ancora nei confronti del problema del menscevismo il proprio atteggiamento di una volta.

VII

Tutto ciò spiega perché essa abbia difeso i « diritti di libertà » di fronte ai bolscevichi: « Libertà — essa dice — è sempre la libertà di chi la pensa in modo diverso » (p. 109); quindi libertà per le altre « correnti » del movimento operaio, per i menscevichi ed i socialrivoluzionari. È chiaro che in Rosa Luxemburg non si tratta mai di banale difesa

della democrazia « in generale ». La sua presa di posizione è piuttosto, in questo punto, solo la coerente conseguenza della sua falsa valutazione della concentrazione di forze nello stadio attuale della rivoluzione. Infatti, la posizione che un rivoluzionario assume rispetto ai cosiddetti problemi della libertà nell'epoca della dittatura del proletariato dipende in ultima analisi esclusivamente dal fatto che egli consideri *i menscevichi come nemici della rivoluzione oppure come una « corrente » di rivoluzionari* che sono di « diversa opinione » su alcune questioni tattiche, organizzative, ecc.

Tutto ciò che Rosa Luxemburg dice sulla necessità della critica, sul controllo pubblico, ecc., sarebbe stato sottoscritto da ogni bolscevico, e da Lenin in primo luogo — come nota la stessa Rosa Luxemburg. Ciò che importa è soltanto sapere in che modo ciò possa essere realizzato, in che modo la « libertà » (e tutto ciò che è strettamente legata ad essa) *possa ricevere una funzione rivoluzionaria e non controrivoluzionaria.* Otto Bauer, uno dei più intelligenti avversari dei bolscevichi, si è reso conto abbastanza chiaramente di questo problema. Egli combatte la natura « non democratica » dell'apparato statale bolscevico, non appellandosi a ragioni giusnaturalistiche alla Kautsky, ma con la motivazione che il sistema dei soviet impedisce l'affermarsi dei contadini ponendoli politicamente a rimorchio del proletariato: ed attesta così involontariamente il carattere rivoluzionario dell'« oppressione della libertà » da parte dei bolscevichi.

L'esagerazione del carattere organico dello sviluppo rivoluzionario spinge qui Rosa Luxemburg alle contraddizioni più stridenti. Come il programma spartachista ha formato ancora la base teorica per le cavillosità centriste sulla differenza tra « terrore » e « violenza », per la negazione del primo e l'affermazione della seconda, così in questo opuscolo di Rosa Luxemburg viene proposta già la parola d'ordine della contrapposizione tra dittatura del partito e dittatura del proletariato (p. 115), caratteristica degli olandesi e del Partito Comunista Operaio (KAPD). Certo, quando due fanno (ed in particolare dicono) la stessa cosa, ciò non significa che si tratti realmente della stessa cosa. Eppure, anche Rosa Luxemburg, proprio perché si è allontanata

dalla conoscenza della struttura reale delle forze che si trovano a confronto, viene qui a trovarsi pericolosamente vicina all'ipertensione delle aspettazioni utopistiche, dell'anticipazione delle succesive fasi dello sviluppo, — che fu allora il destino delle parole d'ordine or ora citate, un destino a cui essa si è felicemente sottratta nel suo operare pratico, purtroppo così breve, nella rivoluzione.

La contraddizione dialettica del movimento socialdemocratico — dice Rosa Luxemburg nel suo articolo contro Lenin — consiste proprio nel fatto che « qui, per la prima volta nella storia, le stesse masse popolari impongono il loro volere contro tutte le classi dominanti, ma lo debbono porre nell'*al di là* della società odierna, oltre questa società. Tuttavia, le masse possono formarsi questa volontà solo nella lotta quotidiana con l'ordinamento esistente, quindi soltanto *nel suo ambito*. L'unificazione di grandi masse popolari con uno scopo che va al di là dell'intero ordinamento esistente, della lotta quotidiana con il rovesciamento rivoluzionario, questa è la *contraddizione dialettica* del movimento socialdemocratico... ».[15] Questa contraddizione dialettica non si attenua affatto nell'epoca della dittatura del proletariato: variano soltanto, nella loro materia, i membri di questa contraddizione, l'ambito attuale dell'agire e l'« al di là ». E proprio il problema di libertà e democrazia, che nel corso della lotta sembrava essere un semplice problema nell'ambito della società borghese, poiché ogni palmo di terreno libero conquistato *era sottratto con la lotta alla borghesia*, si acuisce ora sino ad assumere un *carattere dialettico*. Anche la lotta effettiva che viene condotta sotto la borghesia per ottenere le « libertà » non si svolge secondo una linea retta, benché naturalmente la linea tattica degli scopi posti dal proletariato proceda in modo rettilineo. Ora si deve mutare anche questo atteggiamento. Della democrazia capitalistica Lenin dice che « lo sviluppo non conduce tuttavia ad una sempre maggiore democrazia ».[16] Esso non può condurre ad una democratizzazione più ampia perché

[15] *Ivi*, p. 534. Il corsivo è mio.

[16] *Staat und Revolution*, p. 79 [Lenin, *Stato e rivoluzione*, trad. it. a cura di E. Ferrero, Roma, Samonà e Savelli, 1963, p. 102].

l'essenza sociale del periodo rivoluzionario consiste proprio nel fatto che, per effetto della crisi economica, le stratificazioni di classe si mutano continuamente, in modo violento e diseguale, sia nel capitalismo in via di dissoluzione, sia nella società proletaria che lotta per venire alla luce. E per questa ragione *il mutamento continuo nel raggruppamento delle energie rivoluzionarie è una questione di vita per la rivoluzione.* Nell'interesse dello sviluppo ulteriore della rivoluzione, e con la certezza che prima o poi la situazione complessiva dell'economia mondiale spingerà necessariamente il proletariato ad una rivoluzione su scala mondiale che sarà la sola in grado di realizzare effettivamente le misure economiche in direzione del socialismo, è necessario *mantenere il potere dello stato con tutti i mezzi ed in ogni circostanza nelle mani del proletariato.* Il proletariato vittorioso non può, né sul terreno economico né su quello ideologico, fissare dogmaticamente ed in anticipo la propria politica. Come esso deve manovrare liberamente con la sua politica economica (socializzazione, concessioni, ecc.) secondo il mutare della stratificazione di classe, secondo la possibilità e la necessità di portare certi strati dei lavoratori in appoggio alla dittatura o di renderli neutrali rispetto ad essa, così esso non può impegnarsi a proposito di quel complesso di questioni relative alla libertà. I modi e la misura della « libertà », nel periodo della dittatura, dipendono dallo stadio della lotta di classe, dal potere dei suoi nemici, dalla gravità della minaccia che pesa sulla dittatura, dalle esigenze degli strati che possono essere acquisiti, dalla maturità degli strati alleati con il proletariato e di quelli che si trovano sotto la sua influenza, ecc. Così come la socializzazione, neppure la libertà può rappresentare un valore in sé. Essa deve servire al dominio del proletariato, e non viceversa. Solo un partito rivoluzionario come quello dei bolscevichi è capace di realizzare mutamenti di fronte molto spesso improvvisi; solo esso ha una flessibilità, una capacità di manovra ed una spregiudicatezza nella valutazione delle forze di fatto operanti, per andare oltre Brest-Litovsk, al comunismo di guerra dei momenti più violenti della guerra civile, sino alla nuova politica economica e di qui (nel caso di nuovi mutamenti dei rapporti di forza) al raggruppamento

di altre forze — mantenendo intatto ciò che è realmente essenziale: il dominio del proletariato.

Ma in questa « fuga » di fenomeni è rimasto un polo fisso: la presa di posizione controrivoluzionaria delle altre « correnti del movimento operaio ». Una linea retta conduce da Kornilov a Kronstadt. La loro « critica » della dittatura non è dunque un'autocritica del proletariato — la cui possibilità deve essere istituzionalmente assicurata anche durante la dittatura — ma una tendenza dissolutrice al servizio della borghesia. Ad essi si riferiscono quindi giustamente le parole di Engels a Bebel: « Finché il proletariato ha ancora *bisogno* dello stato, ne ha bisogno non nell'interesse della libertà, ma in quello dell'assoggettamento dei suoi avversari ».[17] E che Rosa Luxemburg nel corso della rivoluzione tedesca abbia mutato le idee che abbiamo qui analizzate, poggia sicuramente sul fatto che i pochi mesi di intensa esperienza di direzione della rivoluzione in atto, che le sono stati concessi, la hanno convinta dell'erroneità della sua precedente concezione della rivoluzione: ed anzitutto dell'erroneità del suo modo di intendere il ruolo dell'opportunismo, la natura della lotta contro di esso e perciò la struttura e la funzione dello stesso partito rivoluzionario.

Gennaio 1922

[17] *Ivi*, p. 57 [trad. it. p. 76].

CONSIDERAZIONI METODOLOGICHE SULLA QUESTIONE DELL'ORGANIZZAZIONE

> Non si può separare meccanicamente la sfera politica da quella organizzativa.
>
> LENIN, *Discorso di chiusura dell'XI Congresso del PCR.*

I

I problemi relativi all'organizzazione, benché talora si siano trovati in primo piano nel dibattito ideologico — come è accaduto, ad esempio, quando vennero discusse le condizioni di adesione — sono da annoverare tra le questioni che meno sono state sottoposte ad approfondita elaborazione teorica. La concezione del partito comunista, combattuta e calunniata da tutti gli opportunisti, assunta e fatta propria dai migliori operai rivoluzionari, viene tuttavia spesso trattata ancora come una questione puramente *tecnica*, e non come uno dei problemi spirituali più importanti della rivoluzione. Non che manchi il materiale per un simile approfondimento teorico della questione dell'organizzazione. Le tesi del II e del III Congresso, le lotte di tendenza all'interno del partito russo, le esperienze pratiche degli ultimi anni offrono un materiale estremamente ricco. Ma si direbbe che l'interesse teorico dei partiti comunisti (sempre ad eccezione di quello russo) sia stato assorbito dai problemi della situazione economica e politica mondiale, dalle conseguenze

tattiche che si debbono trarre da essa e dalla ricerca dei motivi teorici capaci di spiegarla, al punto da non lasciar più posto ad un interesse teorico vivo ed attivo verso il problema di ancorare la questione dell'organizzazione alla teoria comunista. Cosicché, quando si agisce in modo corretto su questo terreno, ciò dipende più da un istinto rivoluzionario che da un chiaro atteggiamento teorico. D'altro lato, molti atteggiamenti tatticamente falsi, presenti ad esempio nei dibattiti sul fronte unitario, possono essere ricondotti ad un modo di intendere i problemi relativi all'organizzazione.

Eppure, questa mancanza di consapevolezza in rapporto alle questioni organizzative è senza dubbio un segno della immaturità del movimento. Infatti, si può avere una misura reale della maturità o dell'immaturità considerando se una certa idea o un certo atteggiamento sul da farsi sia presente alla coscienza della classe che agisce e del partito che la guida in una forma astrattamente immediata o concretamente mediata. Voglio dire che, per tutto il tempo in cui un certo fine da raggiungere continua a mantenersi ad un'incolmabile distanza, vi saranno certamente alcuni in grado, almeno fino ad un certo punto, di vedere chiaramente questo stesso fine, di cogliere la sua essenza e la sua necessità sociale. Ma essi saranno comunque incapaci di acquistare la consapevolezza dei passi concreti che potrebbero condurre alla mèta, di trarre dalla loro visione delle cose, che può anche essere giusta, l'indicazione di mezzi concreti. Anche gli utopisti possono vedere giustamente i dati di fatto da cui si deve prendere l'avvio. Ma essi sono appunto soltanto degli utopisti perché riescono a vedere solo il fatto in quanto tale, o al massimo come un problema che va in qualche modo risolto, senza arrivare a comprendere che proprio qui, nel problema stesso, vi è sia la soluzione, sia la via che conduce ad essa. « Nella miseria essi vedono perciò solo la miseria, senza scorgere in essa l'aspetto del rovesciamento rivoluzionario che farà a pezzi la vecchia società ».[1] Il contrasto qui rilevato tra scienza dottrinaria e scienza rivoluzionaria va tuttavia al di là del caso analizzato da Marx, sino a

[1] *Elend der Philosophie*, p. 109 [trad. it. p. 102].

comprendere un tipico contrasto nello sviluppo della coscienza della classe rivoluzionaria. Con il procedere del proletariato sulla via della rivoluzione, la miseria perde il suo carattere di mero dato di fatto e viene inserita nella dialettica vivente dell'azione. Ma al suo posto — secondo lo stadio nel quale si trova lo sviluppo della classe — subentrano altri contenuti, di fronte ai quali l'atteggiamento della teoria proletaria esibisce una *struttura* del tutto analoga a quella qui analizzata da Marx. Sarebbe infatti un'illusione utopistica credere che, per il movimento operaio rivoluzionario l'utopismo sia stato superato una volta per tutte con il superamento, attuato da Marx sul piano del pensiero, della sua prima e primitiva forma fenomenica. Questo problema, che è in ultima analisi il problema del rapporto dialettico tra « scopo finale » e « movimento », tra teoria e praxis, si riproduce in forma sempre più complessa, naturalmente con contenuti che variano di continuo, in ogni momento decisivo dello sviluppo rivoluzionario. Infatti, un compito diventa visibile nella sua possibilità astratta sempre prima delle forme concrete della sua realizzazione. E la giustezza o falsità di certe impostazioni problematiche possono diventare reale oggetto di discussione propriamente soltanto quando si è raggiunto questo secondo stadio, quando è possibile riconoscere quella totalità concreta che è destinata ad essere l'ambito (*Umwelt*) e la via verso la loro realizzazione. Così, nel corso dei primi dibattiti della Seconda Internazionale, lo sciopero generale ha rappresentato un'utopia puramente astratta che ha ottenuto i lineamenti di una forma concreta solo per via dello sciopero generale belga, della prima rivoluzione russa, ecc. E dovettero passare anni di lotta acutamente rivoluzionaria, prima che il consiglio operaio potesse perdere il suo carattere utopistico-mitologico di panacea capace di risolvere tutti i problemi della rivoluzione e prima che il proletariato non russo potesse vedere veramente che cosa esso fosse (e con questo non voglio per nulla asserire che questo processo di chiarificazione si sia già concluso; anzi, ho qualche dubbio in proposito; ma dato che abbiamo ricordato il consiglio operaio solo a titolo di esempio, non è necessario approfondire più da vicino questo punto).

Proprio le questioni relative all'organizzazione sono rimaste più a lungo in una simile semioscurità utopistica. E ciò non a caso. Infatti lo sviluppo dei grandi partiti operai si compì per lo più in tempi in cui la questione della rivoluzione, pur influendo sul programma dal punto di vista teorico, non determinava tuttavia direttamente tutte le azioni della vita quotidiana: in tempi, dunque, nei quali non sembrava necessario chiarire concretamente a se stessi sul piano teorico l'essenza della rivoluzione ed il suo corso previdibile, per trarre di qui le conseguenze relative al modo in cui avrebbe dovuto agire coscientemente in questa situazione la parte cosciente del proletariato. Ma la questione dell'organizzazione di un partito rivoluzionario si può sviluppare organicamente soltanto da una teoria della rivoluzione stessa. Soltanto se la rivoluzione è divenuta la questione del giorno, il problema dell'organizzazione *rivoluzionaria* arriva con imperiosa necessità alla coscienza delle masse e dei suoi portavoce teorici.

Ma anche in questo caso solo gradualmente. Poiché il fatto stesso della rivoluzione, la stessa necessità di prendere posizione rispetto ad essa — una presa di posizione che divenne attuale appunto al tempo della prima rivoluzione russa ed in seguito — non poté imporre alcuna comprensione corretta. In parte indubbiamente perché l'opportunismo si era così profondamente radicato nei partiti proletari da rendere impossibile una giusta conoscenza teorica della rivoluzione. Ma anche là dove questo motivo è del tutto mancato, dove vi era una chiara conoscenza delle forze motrici della rivoluzione, questa conoscenza non poté svilupparsi sino al punto di diventare teoria dell'organizzazione rivoluzionaria. Fu proprio, o almeno in parte, questo carattere di inconsapevolezza, questa insufficiente elaborazione teorica, questa crescita puramente spontanea delle organizzazioni esistenti ad impedire una chiarezza di principio. Infatti, la rivoluzione russa ha svelato con chiarezza i limiti delle forme organizzative dell'Europa occidentale. Il problema delle azioni di massa, dello sciopero rivoluzionario di massa mostra la loro impotenza di fronte ai movimenti spontanei delle masse; scuote l'illusione opportunistica che si cela nell'idea della « preparazione organizzativa » di tali azioni; dimostra

che tali organizzazioni stentano a tenere il passo con le reali azioni delle masse, che esse le frenano ed impediscono, invece di promuoverle o addirittura di guidarle. Rosa Luxemburg, che vede chiaramente il significato delle azioni di massa, va molto al di là di questa pura e semplice critica. Essa scorge molto acutamente il limite dell'idea di organizzazione corrente fino a quel momento nel suo falso rapporto con la massa: « La sopravvalutazione e l'errato apprezzamento della funzione dell'organizzazione nella lotta di classe del proletariato — essa dice — vengono di solito integrati con una scarsa considerazione della massa proletaria disorganizzata e della sua maturità politica ».[2] Di conseguenza essa si rivolge da un lato alla polemica contro questa sopravvalutazione dell'organizzazione, dall'altro alla determinazione del compito del partito, compito che non deve consistere « nella guida e nella preparazione tecnica dello sciopero di massa, ma anzitutto nella *direzione politica* dell'intero movimento ».[3]

Con ciò veniva fatto un grande passo avanti verso una chiara conoscenza della questione dell'organizzazione: avendo sottratto questo problema al suo astratto isolamento (cessazione della « sopravvalutazione » dell'organizzazione), si è cercato invece di attribuire ad essa una *funzione* corretta all'interno del processo rivoluzionario. Ma a tal fine sarebbe stato ancora necessario che Rosa Luxemburg orientasse la stessa questione della direzione politica in senso organizzativo: che essa mettesse in luce quei *momenti organizzativi* che rendono il partito del proletariato capace di esercitare una direzione politica. Ciò che le ha impedito di fare questo passo è stato trattato diffusamente altrove. Qui va ricordato soltanto che questo passo era già stato compiuto alcuni anni prima nel corso del dibattito sull'organizzazione nella socialdemocrazia russa; e Rosa Luxemburg, pur ben conoscendo questo dibattito, si è schierata su questo punto con la tendenza più retriva, che costituiva un freno per lo svi-

[2] *Massenstreik*, p. 47 [trad. it. p. 286].

[3] *Ivi*, p. 49 [trad. it. p. 288]. Su questo problema, così come sugli altri trattati in seguito, cfr. l'interessante saggio di J. Révai, *Kommunistische Selbstkritik und der Fall Levi*, in « Kommunismus », II, 15/16. Manca qui naturalmente lo spazio per una discussione accurata con Révai.

luppo (quella dei menscevichi). Ora, non è affatto casuale che i punti che hanno prodotto la scissione della socialdemocrazia russa siano stati, da un lato, la concezione del carattere della futura rivoluzione russa ed i compiti conseguenti (coalizione con la borghesia « progressista » o lotta accanto alla rivoluzione contadina), d'altro lato, le questioni di organizzazione. Per il movimento esterno alla Russia fu tuttavia fatale che nessuno (neppure Rosa Luxemburg) comprese allora l'unità tra *i due problemi*, la loro reciproca ed inscindibile inerenza dialettica. Per questo si trascurò di diffondere tra il proletariato se non altro sul piano propagandistico, le questioni relative all'organizzazione rivoluzionaria, così da preparare il terreno a ciò che stava per avvenire, almeno dal punto di vista intellettuale (allora era pressoché impossibile fare di più). Non solo: anche le giuste intuizioni politiche di Rosa Luxemburg, Pannekoek e di altri non poterono — anche come tendenze politiche — concretizzarsi in misura sufficiente; esse rimasero, secondo le stesse parole di Rosa Luxemburg, latenti e puramente teoriche: il loro legame con il movimento concreto ha continuato a mantenere un carattere utopistico.[4]

L'organizzazione è infatti la forma della mediazione tra teoria e praxis. Ed anche qui, come in ogni rapporto dialettico, i membri del rapporto acquistano concretezza e realtà soltanto *in* ed *attraverso* la loro mediazione. Il carattere di mediazione tra teoria e praxis, che è proprio dell'organizzazione, si rivela con la massima evidenza nella sensibilità che essa dimostra in rapporto alle divergenze di tendenza — una sensibilità che appare, nel campo dell'organizzazione, maggiore, più penetrante e più sicura che in ogni altro campo dell'azione e del pensiero politico. Mentre in sede puramente teorica le tendenze e le idee più diverse possono coesistere pacificamente, dal momento che i loro con-

[4] Sulle conseguenze di questa situazione, cfr. la critica di Lenin alla *Juniusbroschüre*, così come quella della presa di posizione della sinistra tedesca, polacca ed olandese nella guerra mondiale [*Controcorrente*]. Ma ancora il programma spartachista, nel momento in cui traccia un abbozzo del decorso della rivoluzione, tratta i compiti del proletariato in modo ampiamente utopistico ed immediato. Cfr. *Bericht über den Gründungsparteitag der K.P.D.*, p. 51.

trasti assumono soltanto la forma di discussioni che possono tranquillamente svolgersi nell'ambito di uno stesso organismo senza che questo debba necessariamente sgretolarsi, non appena vengono riformulate in termini organizzativi, queste stesse questioni si presentano come tendenze rigide che si escludono reciprocamente. Ma ogni indirizzo « teorico» o divergenza di opinioni deve tradursi immediatamente in elementi organizzativi, se non vuole restare semplice teoria, opinione astratta, se intende veramente mostrare la via della propria realizzazione. Sarebbe tuttavia erroneo anche credere che il mero agire, l'azione pura e semplice sia in grado di esibire un criterio reale ed attendibile per valutare la correttezza di concezioni contrastanti o anche la possibilità o l'impossibilità di conciliarle. In sé e per sé, ogni azione è un viluppo di atti singolarmente compiuti da individui e da gruppi, che sarebbe ugualmente erroneo intendere sia come un accadere « necessario », sufficientemente motivato dal punto di vista storico-sociale, sia come successione di « errori » o di « corrette » decisioni prese dai singoli. Questo intreccio in se stesso confuso ottiene senso e realtà soltanto se viene inteso nella sua totalità storica, quindi nella funzione che esso assolve all'interno del processo storico, nel suo ruolo di mediatore tra il passato ed il futuro. Tuttavia, un'impostazione che intenda la conoscenza di un'azione, in quanto conoscenza dei suoi insegnamenti per il futuro, come risposta alla domanda « che fare? », pone il problema già sul piano organizzativo. Esaminando la situazione, preparando e guidando l'azione, essa cerca di scoprire quei momenti che hanno *necessariamente* condotto dalla teoria ad un agire il più possibile adeguato ad essa; essa cerca quindi le *determinazioni essenziali* che legano teoria e praxis.

È chiaro che solo in questo modo è possibile esercitare un'autocritica veramente feconda, riportare alla luce in maniera realmente produttiva gli « errori » commessi. L'idea della « necessità » astratta dell'accadere conduce al fatalismo; la semplice supposizione che la riuscita o il fallimento siano stati causati dall'« errore » o dall'abilità dei singoli non può a sua volta presentare alcun insegnamento fruttuoso e decisivo per l'azione futura. Da questo punto di vista, apparirà sempre più o meno « accidentale » che in questo

o quel punto si sia trovata proprio questa o quella persona, che essa abbia commesso questo o quell'errore, e così via. Constatare ciò non può portare più lontano dal rilevare che la persona in questione non era adatta al posto che essa occupava, e ci si arresta così ad una comprensione che, pur essendo corretta e non priva di validità, ha tuttavia ancora un senso soltanto secondario in rapporto ad una sostanziale autocritica. Proprio l'eccessiva importanza che una considerazione di questo genere accorda alle persone singole, mostra che essa non è in grado di oggettivare la loro funzione, la loro possibilità di determinare in tal modo l'azione, e che quindi essa la assume fatalisticamente nello stesso modo in cui il fatalismo oggettivo assumeva l'accadere nella sua interezza. Ma se nel trattare il problema si va oltre la sfera della mera singolarità ed accidentalità, se, pur scorgendo nell'agire giusto o erroneo di persone singole una delle cause che contribuiscono indubbiamente a determinare l'intero complesso, se ne ricercano altrove le ragioni, tentando di sapere quali fossero le possibilità oggettive della loro azione e perché fu ad esse oggettivamente possibile trovarsi proprio a quei posti, ecc. — la questione viene allora posta ancora una volta sul piano organizzativo.[5] Infatti, in questo caso l'unità che connette tra loro gli agenti nella loro azione viene esaminata già come unità oggettiva dello agire, per stabilire se essi fossero idonei a compiere queste azioni determinate; e ci si chiede anche se siano giusti i mezzi organizzativi messi in atto per operare la conversione della teoria nella praxis.

È vero che l'« errore » può anche risiedere nella teoria, nella determinazione degli scopi o della conoscenza della situazione. Eppure solo impostando il problema in senso organizzativo si può realmente esercitare una critica della teoria dal punto di vista della praxis. Se si pone diretta-

[5] Come esempio di una critica metodologicamente corretta e rivolta alle questioni organizzative, si veda il discorso di Lenin all'XI Congresso del PCR, dove egli afferra in modo centrale l'incapacità dimostrata nelle questioni economiche da comunisti anche sperimentati nelle lotte anteriori, mettendo in luce gli errori particolari come sintomi. Va da sé che ciò non muta nulla nella durezza della critica verso i singoli.

mente la teoria accanto all'azione, senza chiarire in che modo si intenda la sua efficacia su di essa, quindi senza chiarire il vincolo organizzativo che le collega, la teoria stessa verrà criticata soltanto in rapporto alle sue contraddizioni teoriche immanenti, ecc. Questa funzione dei problemi organizzativi rende comprensibile la ragione per cui l'opportunismo ha sempre provato la massima avversione *a trarre conseguenze sul piano dell'organizzazione da divergenze teoriche.* Il comportamento degli indipendenti di destra in Germania e dei serratiani di fronte alle condizioni poste all'ammissione al II Congresso, i loro tentativi di trasferire le divergenze di fatto con l'Internazionale comunista dal campo dell'organizzazione a quello della « politica pura », dipendevano dalla loro giusta sensazione opportunistica che in questo campo le divergenze possono permanere molto a lungo in uno stato latente e senza avere effetti pratici, mentre l'impostazione data dal II Congresso al problema dell'organizzazione imponeva necessariamente una decisione chiara ed immediata. Ma in questo comportamento non vi è nulla di nuovo. Tutta la storia della Seconda Internazionale è piena di simili tentativi di far confluire nell'unità « teorica » di una deliberazione, di una risoluzione, così da tener conto di tutto, le concezioni più diverse, che si trovavano di fatto in netta divergenza e che si escludevano reciprocamente. Di qui consegue naturalmente che tali deliberazioni non offrono alcun orientamento all'agire concreto, anzi sotto questo riguardo mantengono una tale ambiguità da consentire le interpretazioni più disparate. La Seconda Internazionale ha potuto così — proprio sottraendosi accuratamente con tali deliberazioni ad ogni conseguenza organizzativa — occuparsi di molte cose dal punto di vista teorico, senza doversi minimamente impegnare e lasciarsi vincolare da qualcosa di determinato. Così, ad esempio, poté essere accettata la risoluzione di Stoccarda sulla guerra che, pur essendo formulata in termini radicali non conteneva alcun impegno organizzativo in rapporto a qualche azione concreta e determinata, alcuna direttiva organizzativa sul modo di condurre l'azione, alcuna misura tendente a garantire che la deliberazione stessa venisse effettivamente realizzata. La minoranza opportunistica non trasse alcuna conse-

guenza organizzativa dalla propria disfatta, perché essa sentiva che la stessa deliberazione non avrebbe avuto alcuna conseguenza sul piano dell'organizzazione. Anche per questo, dopo la disgregazione dell'Internazionale, tutte le tendenze si poterono appellare ad essa.

Il punto debole di tutte le tendenze radicali non russe dell'Internazionale consisteva dunque nel fatto che non riuscirono o non vollero concretizzare sul piano organizzativo le loro posizioni rivoluzionarie, che si discostavano dall'opportunismo dei revisionisti dichiarati e del centro. Ma in tal modo esse hanno fatto sì che i loro avversari, soprattutto i membri del centro, potessero far scomparire queste divergenze di fronte al proletariato rivoluzionario; e la loro opposizione non impedì neppure che, di fronte a parte del proletariato di sentimenti rivoluzionari, gli esponenti del centro passassero per i difensori del vero marxismo. Non può essere compito di queste righe offrire una spiegazione teorica o storica del predominio del centro nel periodo prebellico. Ci limiteremo soltanto a sottolineare nuovamente che fu l'inattualità nella quale fu mantenuta, nell'azione quotidiana, la questione della rivoluzione e di una presa di posizione sui suoi problemi, a rendere possibile l'atteggiamento del centro: polemica sia contro il revisionismo dichiarato, sia contro l'istanza dell'azione rivoluzionaria; resistenza teorica al primo, non accompagnata da una seria intenzione di allontanarlo dalla praxis del partito; approvazione teorica della seconda tendenza, accompagnata dal misconoscimento del suo carattere di attualità. Così anche si poté ammettere — ad esempio da parte di Kautsky e di Hilferding — il carattere generalmente rivoluzionario della epoca, l'*attualità storica* della rivoluzione, senza sentirsi tenuti ad applicare questa visione delle cose alle *decisioni quotidiane*. Perciò queste divergenze di opinioni rimasero per il proletariato pure e semplici divergenze di opinioni *all'interno* dei movimenti operai, pur sempre rivoluzionari, ed una chiara distinzione tra le tendenze fu resa impossibile. Questa mancanza di chiarezza si è ripercossa tuttavia anche sulle idee della stessa sinistra. Non potendo incontrarsi con l'azione e misurarsi con essa, queste concezioni non riuscirono neppure a svilupparsi ed a concretizzarsi mediante

quella produttiva autocritica che nasce dal passaggio al momento della realizzazione. Anche quando esse giunsero molto vicino alla verità, mantennero sempre un carattere fortemente utopistico ed astratto. Basti pensare alla polemica di Pannekoek contro Kautsky sul problema delle azioni di massa. Ma anche Rosa Luxemburg non fu in grado, e per lo stesso motivo, di portare a sviluppo le proprie giuste idee sull'organizzazione del proletariato rivoluzionario come *guida politica* del movimento. Se da un lato la sua giusta polemica contro le forme meccaniche di organizzazione del movimento operaio, ad esempio, a proposito del rapporto tra partito e sindacato, tra le masse organizzate e quelle disorganizzate, condusse ad una sopravvalutazione delle azioni spontanee di massa, dall'altro, la sua concezione della direzione non riuscì mai a liberarsi completamente da un fondo di pura e semplice teoria, di pura e semplice propaganda.

II

Altrove abbiamo spiegato che questo non fu un caso, non fu un semplice « errore » commesso da una pensatrice così notevole e che ha aperto tante strade nuove.[6] Per indicare sinteticamente l'elemento essenziale, da questo punto di vista, di tali argomentazioni si potrebbe parlare senz'altro di illusione di una rivoluzione « organica », *puramente proletaria*. Nella lotta contro la teoria opportunistica dello sviluppo « organico » secondo la quale il proletariato conquisterà a poco a poco, in una lenta crescita, la maggioranza

[6] Cfr. il saggio precedente.
[7] Si veda su questo punto la polemica di Rosa Luxemburg contro la risoluzione di David a Magonza (*Massenstreik*, p. 59), così come le sue osservazioni, nel discorso programmatico di fondazione del Partito Comunista Tedesco, sulla prefazione di Engels alle *Lotte di classe in Francia*, la « bibbia » del legalismo. *Loc. cit.*, pp. 22 sg.

della popolazione raggiungendo così il potere con i mezzi legali,[7] è sorta una teoria del carattere rivoluzionario « organico » delle lotte spontanee di massa. Questa teoria — nonostante tutte le sagge riserve dei suoi sostenitori — finiva in ultima analisi con l'affermare che il continuo inasprirsi della situazione economica, il necessario intervenire della guerra mondiale imperialistica ed il conseguente avvicinarsi del periodo delle lotte rivoluzionarie di massa producono con necessità storico-sociale azioni spontanee di massa da parte del proletariato, e la chiarezza sugli scopi e sulle vie della rivoluzione avrà modo di mettersi alla prova nel dirigerle. Ma con ciò questa teoria ha tacitamente presupposto il carattere puramente proletario della rivoluzione. Certo, il modo in cui, ad esempio, Rosa Luxemburg concepisce l'estensione del concetto di « proletariato » è del tutto diverso da quello degli opportunisti. Con grande penetrazione essa mostra come la situazione rivoluzionaria mobiliti grandi masse del proletariato, il quale è rimasto fino a quel momento disorganizzato, inaccessibile al lavoro organizzativo (operai agricoli, ecc.); come quelle masse mostrino nelle loro azioni una coscienza di classe incomparabilmente superiore a quella del partito e dei sindacati stessi, che si arrogano il diritto di trattarle dall'alto in basso come immature, « non evolute ». Ciononostante, alla base di questa concezione vi è il carattere puramente proletario della rivoluzione. Da un lato, il proletariato compare nel piano di battaglia come qualcosa di unitario, dall'altro le masse di cui si considerano le azioni sono masse puramente proletarie. E così deve essere. Infatti, soltanto nella coscienza di classe del proletariato può essere così profondamente ancorato ed istintivamente radicato il corretto atteggiamento verso l'agire rivoluzionario che una semplice presa di coscienza, una guida chiara è sufficiente a far progredire l'azione stessa sulla giusta via. Ma se anche altri strati prendono parte in modo decisivo alla rivoluzione, il loro movimento potrà indubbiamente — in certe condizioni — far avanzare la rivoluzione, ma potrà anche, con altrettanta facilità, assumere un orientamento controrivoluzionario, dal momento che nella situazione di classe di questi strati (piccolo-borghesi, contadini, nazioni oppresse, ecc.) non è per nulla

predelineato l'orientamento necessario della loro azione verso la rivoluzione proletaria, né lo può essere. Ed un partito rivoluzionario che fosse concepito in questo modo fallirebbe necessariamente in rapporto a questi strati, non riuscendo a raccogliere la spinta dei loro movimenti in favore della rivoluzione proletaria, a rispondere alla necessità di stimolare i loro movimenti in modo che essi favoriscano la rivoluzione proletaria e ad impedire che la loro azione promuova la controrivoluzione.

Ma esso fallirà anche rispetto al proletariato. Infatti, in questa struttura organizzativa, il partito corrisponde ad un modo di concepire lo stato della coscienza proletaria di classe secondo il quale si tratterebbe soltanto di rendere cosciente in essa ciò che è inconsapevole, di rendere attuale ciò che è latente, ecc. O meglio: questo processo di presa di coscienza non comporterebbe una terribile *crisi ideologica interna* del proletariato stesso. Non si tratta qui della confutazione di quella paura opportunistica dell'« immaturità » del proletariato a prendere ed a conservare il potere. Quest'obiezione è già stata contestata una volta per tutte da Rosa Luxemburg nei confronti di Bernstein. Ma si tratta del fatto che la coscienza di classe del proletariato non si sviluppa parallelamente alla crisi economica oggettiva, linearmente e nello stesso modo in tutto il proletariato. Ed inoltre: grandi settori del proletariato restano spiritualmente sotto l'influsso della borghesia, e da questo atteggiamento essi non vengono distolti neppure dallo svilupparsi e dall'aggravarsi della crisi economica: *il comportamento del proletariato, la sua reazione alla crisi resta perciò, quanto a violenza ed intensità, molto al di sotto della crisi stessa.*[8]

[8] Questa concezione non è semplicemente una conseguenza del cosiddetto lento sviluppo della rivoluzione. Al I Congresso Lenin ha già espresso il timore che « le lotte divengano così vorticose che la coscienza delle masse dei lavoratori non possano più tenere il passo con questo sviluppo ». Anche la concezione del programma spartachista secondo la quale il partito comunista si rifiuta di prendere il potere solo perché la « democrazia » borghese e socialdemocratica ha fatto bancarotta, deriva dall'idea che il crollo oggettivo della società borghese possa verificarsi prima del consolidamento nel proletariato della coscienza rivoluzionaria di classe. *Bericht über den Gründungsparteitag*, p. 56.

Questa situazione, sulla quale poggia la possibilità del menscevismo, ha indubbiamente anche basi economiche oggettive. Marx ed Engels [9] hanno ben presto osservato questa evoluzione, l'imborghesimento di quegli strati operai che hanno ottenuto una posizione di privilegio — rispetto ai loro compagni di classe — grazie ai profitti monopolisti dell'Inghilterra del tempo. Questo strato si è sviluppato ovunque a partire dal momento in cui il capitalismo è entrato nella sua fase imperialistica ed è indubbiamente divenuto un sostegno per lo sviluppo generalmente opportunistico ed ostile alla rivoluzione di grandi parti della classe operaia. Ma a mio avviso è impossibile spiegare l'intero problema del menscevismo a partire da questo punto. Infatti, in primo luogo questa posizione privilegiata ha già subito oggi numerose scosse, senza che ciò si sia ripercosso sulla posizione del menscevismo. Anche in questo caso, sotto diversi aspetti, lo sviluppo soggettivo del proletariato non tiene dietro al ritmo della crisi oggettiva, cosicché è impossibile ricercare in questo motivo l'*unica* causa del menscevismo, a meno che non gli si voglia concedere la comoda posizione teorica secondo la quale sarebbe lecito dedurre dalla mancanza di una chiara e permanente volontà di rivoluzione da parte del proletariato la mancanza di una situazione oggettivamente rivoluzionaria. Ed in secondo luogo, le esperienze della lotta rivoluzionaria non hanno affatto mostrato in modo univoco che la decisione rivoluzionaria e la volontà di lotta del proletariato si articolerebbe semplicemente secondo la stratificazione economica nei suoi settori. Si presentano qui grandi deviazioni da un parallelismo semplice e lineare e grandi differenze nella maturità della coscienza di classe all'interno di strati operai che dal punto di vista economico occupano la stessa posizione.

Ma queste constatazioni diventano realmente significative soltanto sul terreno di una teoria non fatalistica, non « economicistica ». Se si intende lo sviluppo sociale come se il processo economico del capitalismo conducesse automaticamente e per forza di cose al di là delle crisi sino al socialismo,

[9] In *Controcorrente* (pp. 516-517) si possono trovare riunite le loro opinioni in proposito.

i momenti ideologici qui accennati sarebbero soltanto sintomi del fatto che non vi è ancora la crisi oggettivamente decisiva del capitalismo. Infatti, per concezioni di questo genere, un ritardo dell'ideologia proletaria rispetto alla crisi economica, una crisi ideologica del proletariato è per principio impossibile. Ma la cosa non muta nella sostanza se — pur conservando, come atteggiamento di fondo il fatalismo economicistico — si concepisce la crisi dal punto di vista dell'ottimismo rivoluzionario, cioè se si constata che essa è inevitabile ed è priva di vie d'uscita per il capitalismo. In tal caso, può accadere che il problema qui trattato non venga neppure riconosciuto come problema; l'« impossibilità » si trasforma qui, semplicemente, in un « non essere ancora ». Ora, Lenin ha molto giustamente rivelato che non vi è alcuna situazione che non abbia in sé e per sé delle vie d'uscita. In qualunque situazione si possa trovare il capitalismo, si presenteranno sempre delle possibilità di soluzione « puramente economiche »; il problema è allora solo quello di sapere se queste soluzioni, una volta uscite dal mondo teorico puro dell'economia ed introdotte nella realtà della lotta di classe, potranno realizzarsi ed affermarsi. In sé e per sé sarebbero dunque pensabili diverse vie di uscita per il capitalismo. Ma la loro *realizzabilità dipende dal proletariato.* È il proletariato, è la sua azione che sbarra al capitalismo la via d'uscita da questa crisi. Certo: che *ora* questo potere sia nelle mani del proletariato è una conseguenza dello sviluppo dell'economia che obbedisce a « leggi naturali ». D'altra parte queste « leggi naturali » determinano soltanto la crisi stessa, portandola ad un'ampiezza e ad un'estensione tale da rendere impossibile un « tranquillo » ulteriore sviluppo del capitalismo. Se esse potessero dispiegarsi liberamente (in senso capitalistico), senza impedimenti, esse non condurrebbero tuttavia al tramonto puro e semplice del capitalismo, al passaggio al socialismo, ma — al di là di un lungo periodo di crisi, di guerre civili e di guerre mondiali imperialistiche ad un grado sempre più alto — al « comune tramonto delle classi in lotta », ad un nuovo stato di barbarie.

D'altro lato, queste forze ed il loro dispiegarsi « secondo leggi naturali » hanno creato un proletariato la cui potenza

fisica ed economica offre al capitalismo ben poche occasioni di imporre una soluzione puramente economica secondo lo schema delle crisi anteriori, una soluzione nella quale il proletariato compare soltanto come *oggetto* dello sviluppo economico. Questo potere del proletariato è la conseguenza di « leggi » (*Gesetzmässigkeit*) di natura economica oggettiva. Eppure, queste « leggi » non sono più tali da risolvere fatalisticamente ed automaticamente sia il problema del modo in cui si realizza questo possibile potere, sia il problema relativo al fatto che il proletariato, pur essendo oggi mero oggetto del processo economico e solo potenzialmente ed in modo latente un soggetto che contribuisce a determinarlo, si presenta in realtà come il suo soggetto. O più esattamente: il loro operare automaticamente e fatalisticamente determinante oggi non tocca più il punto centrale della potenza reale del proletariato. Infatti, fintantoché le reazioni del proletariato alla crisi si sviluppano unicamente secondo le « leggi » dell'economia capitalistica, fintantoché si manifestano al massimo come *azioni spontanee di massa*, esse rivelano in ultima analisi una struttura per molti aspetti analoga ai movimenti del periodo prerivoluzionario. Essi erompono spontaneamente (la spontaneità di un movimento è soltanto l'espressione soggettiva e sul piano della psicologia di massa della sua determinatezza regolata secondo leggi puramente economiche), quasi senza eccezione come resistenza ad un attacco economico — solo di rado politico — della borghesia, al suo tentativo di trovare una soluzione « puramente economica » della crisi. Ma essi cessano altrettanto spontaneamente, si spengono, non appena i loro fini immediati vengono soddisfatti oppure appaiono senza prospettive. Sembra quindi che essi abbiano mantenuto il loro decorso « secondo leggi naturali ».

Tuttavia, quest'apparenza viene meno se questi movimenti non vengono considerati astrattamente, ma nel loro reale complesso di circostanze (*Umwelt*), nella totalità storica della crisi mondiale. Questo complesso di circostanze è rappresentato dal *ripercuotersi della crisi su tutte le classi*, quindi non soltanto sulla borghesia e sul proletariato. Infatti, vi è una differenza qualitativa e di principio tra la situazione in cui il processo economico provoca nel proleta-

riato un movimento spontaneo di massa mentre la società intera si trova in generale in uno stato di stabilità ed una situazione nella quale si realizza una profonda concentrazione di tutte le forze sociali e vengono scosse le basi di potere della società dominante. Il riconoscimento dell'importanza della funzione svolta dagli strati non proletari della rivoluzione, del suo carattere non puramente proletario, acquista allora un significato decisivo. Il dominio di una minoranza può mantenersi soltanto se essa riesce ad attirare ideologicamente nella propria orbita le classi che non sono direttamente ed immediatamente rivoluzionarie, ad ottenere che esse sostengano il suo potere o almeno che mantengano la neutralità nella sua lotta per il potere. (Va da sé che si tenterà nello stesso tempo di neutralizzare anche parti della classe rivoluzionaria, ecc.). Ciò si riferisce soprattutto alla borghesia. Il potere effettivo si trova nelle mani della borghesia molto meno *direttamente* di quanto lo sia stato nel caso delle classi precedentemente dominanti (ad esempio, i cittadini delle città-stato greche, la nobiltà nell'epoca aurea del feudalesimo). Da un lato, essa non può far altro che concludere tregue o compromessi con le classi concorrenti, in precedenza dominanti, per poter disporre secondo i propri fini dell'apparato di potere da esse dominato e, dall'altro, essa è costretta a porre l'effettivo esercizio del potere (l'esercito, la burocrazia inferiore, ecc.) nelle mani dei piccoloborghesi, dei contadini, degli appartenenti alle nazioni oppresse, ecc. Ora, se, a causa della crisi, si muta la condizione economica di questi strati, se viene scosso l'appoggio ingenuo ed irriflesso che essi danno al sistema sociale guidato dalla borghesia, il suo intero apparato di dominio può crollare, per così dire, di colpo: il proletariato può presentarsi come vincitore, come unico potere organizzato senza aver neppure ingaggiato una battaglia vera e propria, e quindi a maggior ragione senza averla vinta.

I movimenti di questi strati intermedi sono realmente e soltanto movimenti spontanei. In realtà, essi non sono altro che i prodotti di potenze naturali della società, che operano con la cecità delle « leggi di natura »; e in quanto tali, sono essi stessi ciechi — in senso sociale. Poiché questi strati non hanno alcuna coscienza di classe che si riferisca

o che possa essere riferita alla trasformazione dell'intera società;[10] poiché essi rappresentano sempre soltanto interessi particolari di classe che non sono nemmeno in apparenza interessi oggettivi della società nel suo complesso; poiché la loro connessione oggettiva con l'intero può essere *prodotta* soltanto in modo causale cioè soltanto per effetto di spostamenti dell'intero, ma non può essere diretta alla modificazione dell'intero; poiché dunque il loro orientamento verso l'intero e la forma ideologica che esso assume, hanno un carattere accidentale, anche se possono venire concepiti nel loro sorgere come causalmente necessari — il dispiegarsi di questi movimenti è determinato da motivi ad essi esterni. La direzione che essi finiranno con l'assumere, se essi tenderanno ad una ulteriore disgregazione della società borghese, se saranno ancora una volta utilizzati dalla borghesia oppure se ricadranno nella passività dopo l'insuccesso del loro primo assalto, ecc. — tutto ciò non è predeterminato nell'essenza interna di questi stessi movimenti, ma dipende in gran parte dal comportamento delle classi che sono in grado di giungere ad una presa di coscienza, la borghesia ed il proletariato. Tuttavia, qualunque forma possa assumere il loro ulteriore destino, può facilmente accadere che la semplice esplosione di questi movimenti arresti l'intero meccanismo che tiene unita la società borghese e la mette in movimento, rendendo la borghesia — almeno per qualche tempo — incapace di azione.

La storia di tutte le rivoluzioni a partire dalla grande rivoluzione francese in poi, mostra in misura crescente questa struttura. La monarchia assoluta, ed in seguito le monarchie militari semi-assolute e semi-feudali, alle quali si è appoggiato il predominio economico della borghesia nella Europa centrale ed orientale, di solito perdono « improvvisamente » ogni sostegno nella società non appena scoppia la rivoluzione. Il potere sociale si trova per così dire, senza padrone, sulla strada. La possibilità della restaurazione è data soltanto dal fatto che non vi è alcun strato rivoluzionario che sappia cosa fare di questo potere senza padrone. Le lotte dell'assolutismo nascente con il feudalesimo mo-

[10] Cfr. il saggio *Coscienza di classe.*

strano una struttura del tutto diversa. In tal caso, infatti, la lotta di classe è stata in modo molto più diretto una lotta di una forza contro un'altra forza, perché le classi in contrasto erano anche, in modo più diretto, i veicoli della loro propria organizzazione di potere. Si pensi all'origine dell'assolutismo in Francia, ad esempio alle lotte della Fronda. Anche il tramonto dell'assolutismo inglese ha un decorso analogo, mentre maggiormente simile alle rivoluzioni moderne è il crollo del Protettorato ed ancor più quello dell'assolutismo di Luigi XVI, più fortemente caratterizzato in senso borghese. In questo caso, la violenza immediata viene introdotta dall'« esterno », da stati assoluti ancora intatti o da territori rimasti feudali (Vandea). Di contro, nel corso della rivoluzione, le concentrazioni di potere di natura puramente « democratica » possono facilmente venirsi a trovare in una situazione analoga: mentre, al tempo del crollo, esse erano sorte, per così dire, spontaneamente ed avevano assunto nelle proprie mani tutto il potere, in seguito al movimento di riflusso degli strati da cui erano incertamente sostenuti, si trovano, altrettanto improvvisamente, in una completa impotenza (Kerenskij, Karolyi). Oggi non è ancora visibile in che senso si orienterà quest'evoluzione negli stati dell'Occidente più avanzati dal punto di vista democratico e borghese. Comunque dalla fine della guerra sino al 1920 circa, l'Italia si è trovata in una condizione del tutto analoga e l'organizzazione di potere che si è istituita da allora (il fascismo) forma un apparato coercitivo relativamente indipendente di fronte alla borghesia. Non abbiamo alcuna esperienza di fenomeni di disgregazione in paesi ad alto sviluppo capitalistico provvisti di grandi territori coloniali; ed in particolare non possiamo sapere quale sia l'effetto che esercitano sul comportamento della piccola borghesia, della aristocrazia operaia (e di conseguenza sull'esercito, ecc.) le rivolte coloniali, che qui hanno in parte la funzione di rivolte agrarie interne.

Si forma così per il proletariato un ambito sociale che attribuisce ai movimenti spontanei di massa, anche quando essi mantengono di per se stessi il loro vecchio carattere, una funzione del tutto diversa all'interno della totalità sociale da quella che hanno avuto in un ordinamento capitali-

stico stabile. Ma qui intervengono alcune fondamentali modificazioni quantitative nella situazione delle classi in lotta. In primo luogo è avanzata ancor più la concentrazione dei capitali, ed altrettanto intensa è stata di conseguenza la concentrazione subita dal proletariato — anche se esso non è completamente riuscito a tener dietro a questo sviluppo sul piano dell'organizzazione e della presa di coscienza. In secondo luogo, la situazione di crisi fa sì che il capitalismo possa sempre meno sottrarsi alla pressione del proletariato mediante piccole concessioni. Esso può salvarsi dalla crisi, giungere ad una sua soluzione « economica », soltanto inasprendo lo sfruttamento del proletariato. Perciò le tesi tattiche del III Congresso sottolineano giustamente che « ogni sciopero di grandi dimensioni tende a convertirsi in guerra civile ed in lotta diretta per il potere ».

Ma si tratta sempre soltanto di una tendenza. Ed il fatto che questa tendenza, nonostante la presenza in molti casi delle premesse economiche e sociali per la sua realizzazione, non sia tuttavia maturata al punto di convertirsi in realtà, *rappresenta appunto la crisi ideologica del proletariato.* Questa crisi ideologica si rivela, da un lato, nel fatto che la situazione della società borghese, che è oggettivamente estremamente precaria, continua tuttavia a riflettersi nella testa dei proletari con l'aspetto della sua solidità di una volta; ed il proletariato resta ancora, per molti aspetti, prigioniero delle forme di pensiero e di sensibilità proprie del capitalismo. D'altro lato, questo imborghesimento dei proletari riceve una propria forma organizzativa nei partiti menscevichi e nella direzione sindacale da essi dominata. Ora, queste organizzazioni lavorano coscientemente per mantenere i movimenti spontanei del proletariato (la loro dipendenza dall'occasione immediata, il loro frazionamento per professioni, paesi, ecc.) al livello della semplice spontaneità ed impediscono che essi si convertano in movimenti diretti verso l'intero, sia mediante la loro riunione territoriale, professionale, ecc., sia mediante l'unificazione del movimento economico con quello politico. Ed in questo caso ai sindacati spetta sempre più la funzione di atomizzare e spoliticizzare il movimento, occultando il suo rapporto con l'intero, mentre i partiti menscevichi adempiono sempre più la loro mis-

sione di fissare ideologicamente ed organizzativamente la reificazione nella coscienza del proletariato, mantenendolo al livello dell'imborghesimento relativo. Ma essi possono assolvere questa funzione solo perché questa crisi ideologica è presente nel proletariato stesso; perché, anche dal punto divista teorico, una crescita ideologica spontanea sino alla dittatura ed al socialismo è impossibile per il proletariato; ed infine perché la crisi rappresenta, nello stesso momento in cui il capitalismo viene scosso economicamente, anche un rovesciamento ideologico del proletariato che si è sviluppato nel capitalismo, sotto l'influenza delle forme di vita della società borghese. Un rovesciamento ideologico che, pur essendo sorto in seguito alla crisi economica ed alla possibilità oggettiva, da essa determinata, della presa del potere, ha un decorso che non si trova tuttavia in un parallelismo automatico, « conforme a leggi », con la stessa crisi oggettiva: *e la sua soluzione può essere soltanto la libera attività del proletariato stesso.*

« È ridicolo — dice Lenin con un'accentuazione che è caricaturale solo nella forma, e non nella sostanza — pensare che da una parte si ergerà un esercito in posizione frontale ed affermerà: ' noi siamo per il socialismo! ' e che a questo punto vi sarà una rivoluzione sociale ».[11] In realtà i fronti della rivoluzione e della controrivoluzione si formano in modo molto vario e per molti aspetti estremamente caotico. Forze che fino ad oggi agiscono per la rivoluzione, domani potranno operare nella direzione opposta. E — cosa particolarmente importante — questi mutamenti di orientamento non sono affatto semplicemente e meccanicamente conseguenti dalla situazione di classe o addirittura dall'ideologia degli stessi ceti interessati: su di essi hanno un'influenza decisiva i rapporti, che variano di continuo, con la totalità della situazione e delle forze storiche. Cosicché non è affatto un paradosso affermare, ad esempio, che Kemal Pascià (in certe circostanze) rappresenta un raggruppamento rivoluzionario di forze e che invece un grande « partito operaio » rappresenta un raggruppamento di forze di natura controrivoluzionaria. Ma tra questi momenti ca-

[11] *Gegen den Strom*, p. 412.

paci di indicare una direzione, *al primo posto vi è il fattore rappresentato dalla giusta conoscenza della propria situazione storica da parte del proletariato.* E ciò è dimostrato in modo veramente classico dal decorso della rivoluzione russa nel 1917: le parole d'ordine della pace, del diritto all'autodecisione, della soluzione radicale della questione agraria hanno trasformato strati di per se stessi fluttuanti in un esercito (provvisoriamente) utilizzabile in funzione rivoluzionaria disorganizzando e rendendo incapace di agire ogni apparato di potere della controrivoluzione. A tutto ciò serve ben poco obiettare che la rivoluzione agraria ed il movimento delle masse per la pace si sarebbe sviluppato anche senza il partito comunista, o addirittura contro di esso. Anzitutto si tratta di un'affermazione del tutto indimostrabile; e la sconfitta subita nel 1918 dal movimento agrario che era esploso con altrettanta spontaneità in Ungheria prova l'opposto; anche in Russia, se vi fosse stata l'unità (una unità controrivoluzionaria) di tutti i « partiti operai » « determinanti » sarebbe forse stato possibile battere o far rifluire il movimento agrario. In secondo luogo, se si fosse imposto contro il proletariato urbano, il « medesimo » movimento agrario avrebbe potuto ricevere, in rapporto alla rivoluzione sociale, un carattere senz'altro controrivoluzionario. Già questo esempio mostra quanto poco sia possibile nelle situazioni di crisi acuta della rivoluzione sociale, valutare i raggruppamenti delle forze sociali attenendosi a regolarità meccaniche e fatalistiche. Esso mostra come siano *decisive* per far pendere la bilancia da una parte o dall'altra, la giusta visione delle cose ed una scelta corretta da parte del proletariato e fino a che punto la soluzione della crisi *dipenda dal proletariato stesso.* Inoltre bisogna notare che la situazione della Russia era relativamente semplice rispetto a quella dei paesi occidentali; che i movimenti di massa in Russia hanno presentato in prevalenza un carattere puramente spontaneo, che l'influenza organizzativa delle forze operanti in senso contrario non aveva ancora radici di vecchia data, e così via. Pertanto si potrebbe senz'altro dire, senza cadere in esagerazioni, che le caratteristiche accertate in questo caso sono valide *in misura ancora maggiore* per i paesi occidentali. Tanto più che il carattere di arretra-

tezza dello sviluppo della Russia, la mancanza di una lunga tradizione legale del movimento operaio — senza dire, per il momento, dell'esistenza effettiva di un partito comunista — hanno dato al proletariato russo la possibilità di un più rapido superamento della crisi ideologica.[12]

Così lo sviluppo delle forze economiche del capitalismo pone nelle mani del proletariato la decisione sul destino della società. Engels caratterizza il passaggio compiuto dall'umanità *dopo* il rovesciamento che qui deve essere effettuato, come « il salto dal regno della necessità al regno della libertà ».[13] Va da sé che, per il materialismo storico, questo salto — nonostante o proprio perché è tale — rappresenti per la sua essenza un *processo*. Anche Engels, nel passo citato, osserva che in questa direzione si realizzeranno delle modificazioni « in misura costantemente crescente ». Si tratta allora soltanto di sapere da che *punto* abbia *inizio* questo processo. La cosa più ovvia sarebbe indubbiamente quella di seguire Engels alla lettera, collocando il regno della libertà inteso come *stato di cose* (*Zustand*) nell'epoca in cui la rivoluzione sociale è già stata interamente compiuta, rifiutando così che questo problema sia in qualche modo attuale. Si chiede allora se, con questa affermazione, che corrisponde indubbiamente alla lettera di Engels, questo problema sia realmente esaurito. Si chiede se possa essere anche soltanto pensato, per non dire socialmente realizzato, un certo stato di cose che non sia preparato da un lungo *processo*, operante nel suo senso — un processo che contenga e sviluppi i suoi elementi, anche se in forma per molti aspetti inadeguata e che dovrà essere rovesciata dialetticamente. Una netta separazione, che esclude momenti dialettici di transizione, tra il « regno della libertà » ed il processo che è destinato a chiamarlo in vita non esibisce forse, come la

[12] Non si può asserire che questo problema sia per la Russia definitivamente risolto. Esso anzi si manterrà finché durerà la lotta con il capitalismo. Solo che esso assume in Russia forme diverse (e presumibilmente più attenuate) che in Europa, in corrispondenza con il minore influsso esercitato sul proletariato dei modi capitalistici di pensare e di sentire. Su questo problema si veda LENIN, *Der Radikalismus*, pp. 92-93.

[13] *Antidühring*, p. 306 [trad. it. p. 308].

separazione già trattata tra scopo finale e movimento, una struttura utopistica della coscienza?

Ma se si considera il « regno della libertà » in connessione con il processo che ad esso conduce, è indubbio che esso era già intenzionato (*intentionieren*), anche se in modo del tutto inconsapevole, nel primo apparire del proletariato nella storia. Pertanto, lo scopo finale del movimento proletario, in quanto principio e punto di vista dell'unità, non deve essere staccato dai momenti del processo, benché esso sia ben poco in grado di influenzare direttamente — persino dal punto divista teorico — le singole fasi dello stadio iniziale. Non bisogna tuttavia dimenticare che il periodo delle lotte decisive non si distingue dai precedenti soltanto per l'intensità e l'estensione delle lotte stesse: questi incrementi quantitativi sono in realtà soltanto sintomi delle profonde differenze qualitative tra le lotte anteriori e quelle successive. Se ad uno stadio anteriore, secondo le parole del *Manifesto comunista*, la stessa « coesione di massa degli operai non era ancora conseguenza della loro propria unificazione, ma conseguenza dell'unificazione della borghesia », questo processo, nel corso del quale il proletariato diventa autonomo, « si organizza in classe », si ripete ad un livello sempre più alto sino al momento in cui il capitalismo entra nella crisi definitiva, un'epoca nella quale la decisione si trova sempre più nelle mani del proletariato.

Questa situazione non significa affatto che le « leggi » economiche oggettive abbiano cessato di funzionare. All'opposto. Esse resteranno valide ancora per molto tempo *dopo la vittoria* del proletariato e scompariranno — come lo Stato — soltanto con il sorgere della società aclassista, che si trova interamente sotto il controllo degli uomini. Nella situazione presente vi è di nuovo soltanto — soltanto! — che le forze cieche dello sviluppo economico capitalistico spingono la società verso l'abisso, che la borghesia non riesce più a far sì che la società, dopo qualche fluttuazione, superi il « punto morto» delle sue leggi economiche, mentre il proletariato ha la *possibilità* di dare allo sviluppo un'*altra direzione*, utilizzando *consapevolmente* le tendenze presenti in esso. Questa diversa direzione è la regolamentazione cosciente delle forze produttive della società. E in

quanto si vuole coscientemente ciò, si vuole il « regno della libertà »; e si è compiuto anche il *primo passo consapevole* verso la sua realizzazione.

Certo, questo passo consegue « necessariamente » dalla situazione di classe del proletariato. Eppure, questa necessità ha essa stessa il carattere di un salto.[14] In essa viene chiaramente e consapevolmente alla luce il rapporto *pratico* con l'intero, la reale unità tra teoria e praxis, che era per così dire solo inconsciamente presente nelle azioni anteriori del proletariato. Anche negli stadi precedenti dello sviluppo, l'azione del proletariato si è spesso spinta di colpo ad un livello tanto alto che solo in un secondo tempo fu possibile diventare consapevoli della connessione e della continuità di questo momento con lo sviluppo anteriore, cogliendolo così come suo prodotto necessario (si pensi alla forma statale della Comune del 1871). Eppure, in questo caso il proletariato deve compiere *coscientemente* questo passo. Non vi è da meravigliarsi se tutti coloro che sono prigionieri delle forme capitalistiche di pensiero si ritraggono di fronte a questo salto, aggrappandosi con tutta la loro energia intellettuale alla necessità come legge naturale, come « legge di ripetizione » dei fenomeni, e respingendo come impossibile la nascita di qualcosa di radicalmente nuovo, di cui non possiamo avere ancora alcuna « esperienza ». Questa distinzione, a cui si era già accennato nei dibattiti sulla guerra, venne sottolineata nel modo più chiaro da Trotzkij nella sua polemica contro Kautsky: « Infatti il principale pregiudizio bolscevico è proprio questo: credere che si possa imparare a cavalcare solo salendo in groppa ad un cavallo ».[15] Ma Kautsky e i suoi simili sono importanti solo come sin-

[14] Cfr. il saggio *Il mutamento di funzione del materialismo storico.*

[15] *Terrorismus und Kommunismus*, p. 82 (L. Trotzky, *Terrorismo e comunismo* trad. it. a cura di P. Gambazzi, Milano, Sugar, 1964, p. 113). Credo che non sia cosa per nulla accidentale, certo non in senso filologico, che la polemica di Trotzkij contro Kautsky ripeta sul terreno politico gli argomenti essenziali della polemica di Hegel contro la teoria della conoscenza di Kant. Cfr. Hegel, *Werke*, XV, p. 504. Del resto Kautsky ha in seguito formulato l'assoluta validità per il futuro delle leggi del capitalismo, anche se è impossibile la conoscenza concreta delle tendenze di sviluppo. Cfr. *Die proletarische Revolution und ihr Programm*, p. 57.

tomi di una situazione: come espressione teorica della crisi ideologica della classe operaia, del momento del suo sviluppo nel quale essa si ritrae « ancora una volta di fronte all'enormità indeterminata dei propri scopi », di fronte al compito che essa comunque deve e può assumere solo *in questa forma cosciente*, se non vuole andare a fondo vergognosamente e dolorosamente insieme alla borghesia, nella crisi in cui si verifica il crollo del capitalismo.

III

Se i partiti menscevichi sono l'espressione organizzativa di questa crisi ideologica del proletariato, il partito comunista è a sua volta la forma organizzativa per accingersi a questo salto, e quindi il primo passo *cosciente* verso il regno della libertà. Ma come in precedenza si è chiarito lo stesso concetto generale di regno della libertà mostrando che il suo approssimarsi non costituisce per nulla un'improvvisa cessazione delle necessità oggettive del processo economico, così ora si deve esaminare più da vicino il rapporto del partito comunista con il futuro regno della libertà. Anzitutto bisogna notare che la libertà non significa qui libertà del-società attuale, ma la stessa specie umana da essa prodotta. « L'attuale generazione — dice Marx — è simile agli ebrei che Mosé conduce attraverso il deserto. Essa non deve soltanto conquistarsi un nuovo mondo: deve perire per far posto agli uomini nati per un nuovo mondo ».[16] Infatti la l'individuo. Non che la società comunista evoluta non conoscerà libertà dell'individuo. Al contrario. Essa sarà la prima società nella storia dell'umanità che assumerà seriamente e realmente questa esigenza, portandola ad effettiva realizzazione. Eppure, questa libertà non sarà affatto quella a cui oggi pensano gli ideologi della classe borghese. Per conquistare i presupposti sociali della libertà reale, occorrerà ingaggiare battaglie nelle quali non tramonterà soltanto la

[16] *Klassenkämpfe*, p. 85 [trad. it. p. 250].

« libertà » dell'uomo che vive oggi è la libertà dell'individuo isolato a causa del possesso reificato e reificante: una libertà *rispetto agli* altri individui (che sono altrettanto isolati). Una libertà che consiste nell'egoismo, nel ritrarsi in se stesso; una libertà per la quale la solidarietà e la relazione intervengono al massimo come inefficaci « idee regolative ».[17] Voler richiamare oggi direttamente in vita questa libertà, significa rinunciare praticamente all'effettiva realizzazione della libertà reale. Godere di questa libertà, che ad alcuni individui può essere offerta dalla loro situazione sociale o dalle loro qualità interne, senza curarsi degli altri uomini, significa quindi eternizzare praticamente, nella misura in cui ciò dipende dagli individui in questione, la struttura non libera della società di oggi.

Volere *coscientemente* il regno della libertà può quindi significare soltanto fare coscientemente quei passi che conducono effettivamente verso di esso. E rendersi conto che nella società borghese di oggi la libertà individuale può essere soltanto un privilegio corrotto e corruttore, perché si fonda sulla mancanza di solidarietà e sull'illibertà degli altri, significa appunto: rinuncia alla libertà individuale. Significa sottomissione cosciente a quella volontà complessiva che oggi incomincia veramente a fare i suoi primi passi, sia pure incerti, difficili e malsicuri verso quella libertà effettiva che essa è destinata a suscitare realmente in vita. Questa volontà complessiva cosciente è il partito comunista. E come ogni momento di un processo dialettico, anche il partito contiene, sia pure soltanto *in nuce*, in forma primitiva, astratta e scarsamente sviluppata, quelle determinazioni che concernono il fine che esso è destinato a realizzare: la libertà nella sua unità con la solidarietà. L'unità di questi momenti è la *disciplina*. Non soltanto perché il partito può trasformarsi in una volontà complessiva attiva solo per

[17] Cfr. la *metodologia* dell'etica in Kant ed in Fichte; nel suo svolgimento effettivo questo individualismo si attenua in modo sostanziale. Ma ad es. Fichte sottolinea che la forma strettamente affine a quella kantiana « limita la tua libertà in modo tale che anche l'altro accanto a te possa essere libero » non ha (nel suo sistema) una validità assoluta, ma solo « ipotetica ». *Grundlage des Naturrechtes*, § 7, IV, *Werke*, (nuova ediz.) II, p. 93.

mezzo di una disciplina, mentre ogni introduzione del concetto borghese di libertà impedirebbe il sorgere di una simile volontà, trasformando il partito in un aggregato di persone singole, privo di legami e incapaci di esercitare un'azione. Ma proprio perché, anche per i singoli, la disciplina rappresenta il primo passo verso quella libertà che — pur essendo ancora, in corrispondenza con lo stadio di sviluppo sociale molto primitiva — è l'unica oggi possibile: una libertà che si trova già sulla via del superamento del presente.

Che ogni partito comunista per sua essenza rappresenti un tipo di organizzazione superiore ad ogni partito borghese o partito operaio opportunista si rivela immediatamente *dalle più elevate richieste che esso avanza ai suoi membri.* Ciò venne già chiaramente alla luce al tempo della prima scissione della socialdemocrazia russa. Mentre i menscevichi (come ogni partito che è borghese nella sua essenza) ritenevano sufficiente per diventare membro del partito la semplice accettazione del suo programma, per i bolscevichi essere membro del partito significava partecipazione attiva e personale al lavoro rivoluzionario. Questo principio della struttura del partito non si è modificata nel corso della rivoluzione. Le tesi sull'organizzazione del III Congresso affermano: « L'accettazione di un programma comunista è tuttavia soltanto la manifestazione della volontà di diventare comunista... la prima condizione per una seria esecuzione del programma è che tutti i membri siano dediti ad una collaborazione costante e quotidiana ». Certo, questo principio è finora rimasto, sotto molti aspetti, soltanto un principio. Ma ciò non incide affatto sulla sua fondamentale importanza. Infatti, così come il regno della libertà non può esserci concesso d'un colpo, per così dire, come una *gratia irresistibilis*, così come lo « scopo finale » è processualmente immanente ad ogni momento particolare del processo, e non qualcosa che ci attende da qualche parte al di fuori di esso, anche il partito comunista, in quanto forma della coscienza rivoluzionaria del proletariato, ha un *carattere processuale.* Rosa Luxemburg ha visto molto giustamente che « l'organizzazione deve sorgere come prodotto della lotta ». Solo che essa ha sopravvalutato il carattere organico

di questo processo, sottovalutando l'importanza che ha in esso l'elemento della coscienza, dell'organizzazione cosciente. Ma rendersi conto di questo errore non significa che si deve necessariamente arrivare al punto di trascurare la processualità delle forme di organizzazione. Infatti, benché anche i partiti non russi (potendo trar profitto dalle esperienze russe) abbiano di fronte agli occhi i princìpi di questa organizzazione, non è possibile « saltare » semplicemente la processualità che caratterizza il nascere ed il crescere della organizzazione, ricorrendo a provvedimenti di ordine organizzativo. Indubbiamente, la correttezza di provvedimenti organizzativi può accelerare enormemente questo processo ed essere di estrema utilità per ottenere una chiarificazione di coscienza: per questo essa è la condizione preliminare indispensabile per il sorgere dell'organizzazione. L'organizzazione comunista può tuttavia essere acquisita solo nella lotta, può realizzarsi soltanto se ciascun membro diventa cosciente, per propria esperienza, della giustezza e della necessità di questa forma di unione.

Si tratta dunque dell'interazione tra spontaneità e regolamentazione cosciente. In sé e per sé, ciò non costituisce nulla di nuovo nello sviluppo delle forme organizzative. Al contrario. Si tratta del modo tipico in cui nascono nuove forme organizzative. Engels [18] descrive, ad esempio, il modo in cui, per effetto della necessità oggettiva di agire secondo certi scopi e come espressione degli istinti immediati dei soldati, si imposero spontaneamente — anche se solo in un secondo tempo vennero fissate sul piano organizzativo — certe forme di azione in campo militare, le quali, pur senza essere state precedute da alcuna preparazione teorica, si trovavano tuttavia in contrapposizione sia con l'atteggiamento teorico allora vigente sia con le forme di organizzazione militare del tempo. Nel processo di formazione dei partiti comunisti la novità consiste soltanto nel mutato rapporto tra agire spontaneo e previsione teorica cosciente, nella graduale scomparsa della struttura pura, *post festum*, della coscienza borghese, reificata, puramente « intuitiva » (*anschau-*

[18] *Antidühring*, pp. 174 sgg. (e specialmente p. 176) [cfr. trad. it. pp. 185 sgg.].

end) e nella costante lotta contro di essa. Questa modificazione di rapporto poggia sul fatto che, a questo livello dello sviluppo, esiste già per la coscienza di classe del proletariato la *possibilità oggettiva* di una comprensione della propria situazione di classe e dell'agire corretto ad essa corrispondente che non sia più soltanto *post festum*: anche se, a causa della reificazione della sua coscienza, ogni operaio singolo può oltrepassare le proprie esperienze immediate, sulla via dell'acquisizione di quella coscienza di classe che è per lui oggettivamente possibile e di quell'atteggiamento interno nel quale egli porta ad elaborazione questa coscienza, solo mediante un'opera di chiarificazione che interviene in un secondo tempo; quindi, anche se, in rapporto ad ogni singolo individuo la coscienza psicologica conserva il suo carattere *post festum*. Questo contrasto tra coscienza individuale e coscienza di classe in ogni proletario singolo non è affatto accidentale. Infatti, il partito comunista rivela la propria superiorità come forma organizzativa rispetto alle altre organizzazioni di partito proprio perché in esso — per la prima volta nella storia — il carattere attivamente pratico della coscienza di classe si afferma da un lato come principio che influisce *immediatamente* sulle singole azioni di ogni individuo, dall'altro ed al tempo stesso come il fattore che contribuisce *consapevolmente* a determinare lo sviluppo storico.

Questo duplice significato dell'attività, il fatto che essa si riferisce nello stesso tempo ai singoli portatori della coscienza proletaria ed al corso della storia, rappresentando così la *mediazione concreta tra uomo e storia*, è decisivo in rapporto al tipo di forma organizzativa che qui ha origine. Per il vecchio tipo di organizzazione partitica — sia che si tratti dei vecchi partiti borghesi oppure dei partiti operai opportunisti — il singolo può presentarsi solo come numero, come elemento del seguito, come « massa ». Max Weber ha definito molto giustamente questo tipo di organizzazione: « Il tratto a tutti comune è che, ad un nucleo di persone nelle cui mani si trova la direzione *attiva*... si associano i « membri » che hanno una funzione sostanzialmente passiva, mentre la massa degli aderenti svolge soltanto una funzione

di oggetto ».[19] Questa funzione di oggetti non viene soppressa, ma al contrario fissata ed eternizzata, dalla democrazia formale, dalla « libertà » che può eventualmente dominare in queste organizzazioni. La « falsa coscienza », la impossibilità oggettiva di intervenire nel corso della storia mediante un'azione cosciente, si riflette sul piano organizzativo nell'impossibilità di formare unità politiche attive (partiti), destinate a stabilire una mediazione tra l'agire di ogni singolo membro e l'attività dell'intera classe. Dal momento che queste, classi e partiti non sono attivi in un senso storico oggettivo, dal momento che la loro attività apparente può essere soltanto un riflesso del loro essere fatalisticamente trascinate da forze storiche incomprensibili, in essi vengono necessariamente alla luce tutti quei fenomeni che dipendono dalla struttura della coscienza reificata, dalla separazione tra coscienza ed essere, tra teoria e praxis. Come *complessi totali*, essi si trovano di fronte al corso dello sviluppo in un atteggiamento puramente *intuitivo*, puramente contemplativo. Di conseguenza in essi si presentano necessariamente due modi di concepire il corso della storia che sono strettamente connessi tra loro, che appaiono sempre insieme e che sono entrambi falsi: la sopravvalutazione volontaristica dell'importanza attiva dell'individuo (il capo) e la sottovalutazione fatalistica dell'importanza della classe (la massa). Il partito si distingue in una parte attiva ed in una parte passiva, dove quest'ultima deve essere posta in movimento soltanto occasionalmente e sempre soltanto su comando della prima. La « libertà » che può esserci in tali partiti per gli aderenti è, di conseguenza, null'altro che la libertà di valutare avvenimenti che si svolgono in modo fatale o errori commessi da persone singole — una libertà esercitata da *spettatori*, che pur essendo in qualche modo partecipi, non lo sono mai con il centro della loro esistenza, con tutta la loro personalità. Infatti, tali organizzazioni non possono mai coinvolgere la personalità complessiva degli aderenti, anzi non possono nemmeno aspirare a ciò. Come tutte le forme sociali della « civiltà », anche queste organizzazioni si fondano sulla più precisa e meccanizzata divisione del lavoro, sulla

[19] *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 169.

burocratizzazione, sull'esatta delimitazione e distinzione di diritti e doveri. I membri sono legati all'organizzazione solo attraverso parti della loro esistenza prese in astratto, e questi vincoli astratti si oggettivano come diritti e doveri distinti.[20]

La partecipazione realmente attiva a tutti gli eventi, il comportamento realmente pratico di tutti i membri di una organizzazione può essere ottenuto soltanto impegnando la personalità nel suo complesso. Le separazione tra diritto e dovere, che è la forma fenomenica sul piano organizzativo della separazione dell'uomo dalla sua propria socializzazione, del suo frazionamento causato dalle potenze sociali che lo dominano, può essere superata soltanto se l'agire in una comunità diventa una questione personale centrale per ogni singolo partecipante. Nella descrizione della costituzione gentilizia, Engels sottolinea molto nettamente proprio questa differenza: « all'interno non vi è ancora alcuna distinzione tra diritti e doveri ».[21] Secondo Marx, ciò che caratterizza in particolare il rapporto giuridico è che « il diritto può esistere per sua natura soltanto nell'applicazione della stessa misura »; ma gli individui, che sono necessariamente diseguali, « sono misurabili con la stessa misura, solo se vengono portati sotto uno stesso punto di vista... e se in essi non si vede nient'altro e si fa astrazione da tutto il resto ».[22] Quindi ogni rapporto umano che tolga di mezzo questa struttura, quest'astrazione dalla personalità complessiva dell'uomo, questa sussunzione sotto un punto di vista astratto, è un passo avanti verso la distruzione di questa reificazione della coscienza umana. Ma questo passo *presuppone l'impegno attivo di tutta la personalità.* Così è apparso chiaro che, nelle organizzazioni borghesi le forme di libertà non sono altro se non una « falsa coscienza » dell'assenza effettiva di libertà, cioè una struttura della coscienza nella quale l'uomo *contempla* in modo formalmente libero, la

[20] Una buona descrizione di queste forme di organizzazione si trova nelle tesi sull'organizzazione del III Congresso (II, p. 6). Esse vengono qui opportunamente paragonate con l'organizzazione dello Stato borghese.

[21] *Ursprung der Familie,* p. 164 [trad. it. p. 189].

[22] *Kritik des Gothaer Programmes,* ed. Korsch, uu. 26-27.

propria integrazione in un sistema di necessità essenzialmente estranee e scambia la « libertà » formale di questa contemplazione con una libertà reale. Solo con questa visione delle cose si supera il paradosso apparente della nostra precedente affermazione, secondo la quale l'unica via possibile che consente di realizzare la libertà autentica è la disciplina del partito comunista, l'assorbimento incondizionato nella praxis del movimento della personalità complessiva di ogni suo aderente. E ciò non è vero solo per l'insieme degli individui, che soltanto in questa forma organizzativa riescono ad ottenere la leva per conquistare i presupposti sociali oggettivi di questa libertà, ma anche per l'individuo singolo, per il singolo membro del partito, che può avanzare verso la realizzazione della libertà *anche in rapporto a se stesso* solo attraverso questa via. La questione della disciplina è dunque da un lato una questione pratica elementare per il partito, una premessa indispensabile del suo funzionamento reale, ma, dall'altro, essa non è una questione semplicemente tecnico-pratica, ma una delle più alte e più importanti questioni spirituali dello sviluppo rivoluzionario. Questa disciplina, che può nascere soltanto come atto libero e consapevole della parte più cosciente, dell'avanguardia della classe rivoluzionaria, non può realizzarsi senza questi presupposti spirituali. Se ogni singolo membro del partito non si rende conto, almeno istintivamente, del vincolo esistente tra la sua personalità complessiva e la disciplina del partito, quest'ultima non può non irrigidirsi in un sistema astratto e reificato di diritti e di doveri, ed il partito ricade necessariamente nel tipo di organizzazione di un partito borghese. Si comprende allora che dal punto di vista oggettivo, l'organizzazione rivoluzionaria manifesta la massima sensibilità verso il valore o l'assenza di valore rivoluzionario di certe concezioni ed indirizzi teorici, dal punto di vista soggettivo essa presuppone un altissimo grado di coscienza di classe.

Per quanto sia importante vedere chiaramente dal punto di vista teorico questo rapporto tra l'organizzazione comunista del partito ed i suoi singoli membri, sarebbe tuttavia fatale arrestarsi a questo punto, e cioè affrontare il problema dell'organizzazione dal lato etico formale. Infatti, il rapporto qui illustrato tra il singolo e la volontà complessiva, al quale egli si sottomette con tutta la sua personalità, non va attribuito soltanto, considerato isolatamente, al partito comunista, ma è piuttosto un segno essenziale che caratterizza numerose sette utopistiche. Si può dire anzi che questo aspetto etico formale della questione dell'organizzazione abbia potuto in molte di queste sette arrivare a manifestarsi più chiaramente che nei partiti comunisti proprio perché esse lo hanno inteso come l'unico principio, o almeno come il principio in ultima analisi decisivo, e non come semplice momento del problema dell'organizzazione *nella sua interezza*. Ma nella sua unilateralità etico-formale, questo principio organizzativo sopprime se stesso: la sua correttezza, che significa *correttezza di direzione* verso il fine da realizzare, e non qualcosa che è già stato conseguito e realizzato, viene meno non appena si dissolve il rapporto corretto con l'intero del processo storico. Per questo, nell'elaborazione del rapporto tra individui e organizzazione, è stato dato un peso decisivo all'essenza del partito in quanto principio concreto di mediazione tra l'uomo e la storia. Infatti, solo se la volontà complessiva raccolta nel partito è un fattore attivo e cosciente dell'evoluzione storica, un fattore che si trova dunque in una continua e vivente interazione con il processo di rivolgimento sociale, in modo tale da istituire una simile interazione vivente anche tra i suoi membri singoli da un lato e, dall'altro, questo stesso processo e la classe rivoluzionaria che ne è il veicolo — solo in questo caso le istanze poste all'individuo perdono il loro carattere etico formale. Perciò Lenin,[23] prendendo in esame il modo in

[23] *Der « Radikalismus », die Kinderkrankheit des Kommunismus*, pp. 6-7.

cui si mantiene la disciplina rivoluzionaria del partito comunista, ha posto in primo piano, accanto alla dedizione dei membri, il rapporto tra il partito e le masse e la giustezza della sua direzione politica.

Questi tre momenti non possono tuttavia essere separati gli uni dagli altri. La concezione etico-formale delle sette fallisce precisamente perché non è in grado di cogliere la loro unità, l'interazione vivente tra organizzazione di partito e masse non organizzate. Ogni setta, per quanto possa assumere un atteggiamento di rifiuto verso la società borghese, per quanto profonda sia la sua convinzione soggettiva che un abisso la separa da questa società, rivela proprio su questo punto che essa si trova ancora, nell'essenza della sua concezione della storia, su un terreno borghese: la struttura della sua coscienza è dunque ancora strettamente affine alla coscienza borghese. In ultima analisi quest'affinità può essere ricondotta ad un modo analogo di cogliere la dualità dell'essere e della coscienza, all'incapacità di concepire la loro unità come processo dialettico, come *il* processo della storia. Da questo punto di vista, è indifferente che quest'unità dialettica oggettivamente esistente sia colta nel suo riflesso falso e settario come « essere » rigido oppure come « non-essere » altrettanto rigido; che si attribuisca incondizionatamente alle masse, in maniera mitologica, la chiara comprensione dell'azione rivoluzionaria, o che si sostenga che la minoranza « cosciente » deve agire per la massa « incosciente ». Questi due casi estremi — che qui ricordiamo solo come esempi dal momento che trattare, anche soltanto per cenni, una tipologia delle sette è cosa che esorbita dai limiti che ci siamo prefissati — sono simili tra loro ed alla coscienza borghese nel fatto che essi considerano il processo storico separatamente dall'evoluzione della coscienza della « massa ». Se la setta agisce per la massa « incosciente », al suo posto e come suo rappresentante, essa irrigidisce la separazione organizzativa storicamente necessaria e pertanto dialettica, tra massa e partito, sino al punto di renderla permanente. Se cerca invece di risolversi integralmente nel movimento spontaneo ed istintivo delle masse, essa non può non mettere semplicemente sullo stesso piano la coscienza di classe del proletariato ed i pensieri ed

i sentimenti momentanei delle masse, perdendo ogni criterio per una valutazione oggettiva della giustezza del proprio agire. Essa ricade nel dilemma borghese di fatalismo e volontarismo. Si pone da un punto di vista a partire dal quale diventa impossibile giudicare sia le tappe oggettive che quelle soggettive dell'evoluzione storica. Essa è indotta a sopravvalutare od a sottovalutare enormemente l'organizzazione. Non può fare a meno di trattare il problema dell'organizzazione isolandolo e separandolo dai problemi storici e pratici generali, dai problemi tattico-strategici.

Il criterio e l'indicazione per scoprire il corretto rapporto tra partito e classe possono, infatti, essere trovate solo nella coscienza di classe del proletariato. Da un lato, l'unità reale, oggettiva, della coscienza di classe costituisce il fondamento del legame dialettico nella separazione organizzativa tra classe e partito. Dall'altro, la situazione di fatto non unitaria, la differenza tra i vari gradi di chiarezza e di profondità di questa coscienza di classe nei vari individui, gruppi e strati del proletariato, rendono necessaria la separazione tra il partito e la classe sul piano orgnizzativo. Perciò Bucharin [24] sottolinea giustamente che con una classe intimamente unitaria la formazione del partito sarebbe superflua. Si tratta soltanto di sapere se, all'autonomia organizzativa del partito, al distacco di questa parte dall'intero della classe, corrispondono differenze oggettive di stratificazione nella classe stessa, oppure se il partito è separato dalla classe solo per effetto dello sviluppo della sua coscienza, per effetto del condizionamento su di esso esercitato dallo sviluppo di coscienza dei suoi membri e dell'influenza che esso a sua volta esercita su questo sviluppo. Sarebbe naturalmente una follia trascurare interamente le stratificazioni economiche oggettive in seno al proletariato. Ma non bisogna dimenticare che esse non poggiano affatto su differenze oggettive in qualche modo analoghe a quelle che determinano sul piano economico oggettivo la separazione delle classi stesse. Anzi: esse non hanno neppure il senso di sottospecie di questi princìpi di distinzione. Quando, ad esempio, Bucharin sotto-

[24] *Klasse, Partei, Führer*. « Die Internationale », Berlino 1922, IV, p. 22.

linea che « un contadino appena entrato in fabbrica è qualcosa di ben diverso da un operaio che lavora in fabbrica dall'infanzia », si tratta certamente di una differenza d'« essere », ma essa si trova su un piano del tutto diverso da quello della differenza — ricordata dallo stesso Bucharin — tra l'operaio della grande industria moderna e l'operaio della piccola azienda artigianale. Nel secondo caso, infatti, si tratta di una posizione oggettivamente diversa nel processo di produzione, mentre nel primo ciò che muta è soltanto la situazione individuale nel processo di produzione (per quanto essa possa essere tipica). Perciò si tratta qui della rapidità con cui l'individuo (o lo strato sociale) riesce ad adeguare la propria coscienza alla nuova situazione nel processo di produzione, del tempo in cui i residui psicologici della sua vecchia situazione di classe, che egli ha abbandonato, agiscono ancora come freni rispetto alla formazione della sua coscienza di classe. Nel secondo caso, invece, si pone il problema se gli interessi che risultano in modo oggettivamente economico da tali diverse situazioni in seno al proletariato, siano abbastanza grandi per produrre una differenziazione tra gli interessi di classe oggettivi dell'intera classe. Si tratta perciò di sapere se si deve pensare che la stessa coscienza oggettiva di classe — la coscienza di classe attribuita di diritto [25] — sia differenziata e stratificata, mentre in precedenza il problema era solo quello di sapere quali destini di vita — eventualmente tipici — avessero un'azione frenante rispetto all'affermarsi di questa coscienza di classe oggettiva.

È chiaro che, dal punto di vista teorico, realmente rilevante è solo il secondo caso. Infatti, da Bernstein in poi, l'opportunismo ha sempre cercato, da un lato, di approfondire la distanza tra le stratificazioni di natura economico oggettiva in seno al proletariato, dall'altro di accentuare così fortemente l'analogia del « modo di vita » tra i singoli strati proletari, semi-proletari, piccolo-borghesi, ecc., al punto che *in questa « differenziazione » va perduta l'unità e l'autonomia della classe* (il programma di Görlitz del partito socialdemocratico tedesco è l'ultima espressione, ormai chiara

[25] Su questo concetto si veda il saggio *Coscienza di classe.*

e posta sul piano organizzativo, di questa tendenza). Ovviamente, i bolscevichi saranno gli ultimi a non tener conto dell'esistenza di tali differenziazioni. Si chiede soltanto: quale modo d'essere, quale funzione spetta ad esse nella totalità del processo storico-sociale? Fino a che punto la conoscenza di queste differenziazioni conduce a provvedimenti ed a impostazioni prevalentemente tattiche o prevalentemente organizzative? A prima vista porre una domanda di questo genere sembra mettere capo soltanto a cavillosità concettuali. Bisogna tuttavia tener presente che un'associazione organizzativa — nel senso del partito comunista — presuppone appunto l'unità della coscienza, quindi l'unità dell'essere sociale che si trova alla sua base; e tuttavia è senz'altro possibile e può essere persino necessaria una confluenza tattica, quando le circostanze storiche provocano in classi diverse, il cui essere sociale è oggettivamente differente, movimenti che, in rapporto alla rivoluzione, sono orientati nella stessa direzione, anche se possono essere determinati da cause di diversa natura. Ma se l'essere sociale oggettivo è realmente diverso, queste direzioni simili non possono essere « necessarie » nel senso che presuppone una stessa base di classe. Soltanto nel primo caso, la stessa direzione è qualcosa di socialmente necessario, il cui intervento nell'empiria potrà indubbiamente essere frenato da circostanze diverse, ma che col tempo non può non imporsi, mentre nel secondo caso solo una combinazione di diverse circostanze storiche ha prodotto questa convergenza di direzioni di movimento. Si tratta di circostanze favorevoli che debbono essere sfruttate tatticamente, perché altrimenti andrebbero perdute, forse in modo irrimediabile. È vero che anche la possibilità di questa confluenza tra proletariato e strati semiproletari non è casuale. Ma essa è fondata in modo necessario *solo* nella condizione di classe del proletariato; poiché il proletariato può liberarsi solo con l'annientamento della società classista, esso è *costretto* a condurre la propria lotta di liberazione anche *per* tutti gli strati oppressi e sfruttati. Ma che questi si pongano nei momenti particolari della lotta al suo fianco o nel campo dei suoi avversari è cosa più o meno « casuale », stando al punto di vista di questi strati ed alla scarsa chiarezza della loro co-

scienza di classe. Come abbiamo visto in precedenza, ciò dipende in gran parte dalla giusta tattica del partito rivoluzionario del proletariato. In questo caso, dunque, dove vi è una differenza nell'essere sociale delle classi in azione che sono legate tra loro solo per via della mediazione operata dalla missione storico-universale del proletariato, pur nel mantenimento di una rigorosa separazione in sede organizzativa, può verificarsi una confluenza *tattica* — che dal punto di vista concettuale è sempre occasionale, anche se spesso è un fatto permanente della praxis — solo nell'interesse dello sviluppo rivoluzionario. Infatti, il sorgere negli strati semiproletari dell'idea che la loro emancipazione dipende dalla vittoria del proletariato, è un processo tanto lungo e sottoposto ad oscillazioni così grandi che una confluenza che oltrepassasse il piano della tattica potrebbe mettere a repentaglio le sorti della rivoluzione. Si comprende ora perché abbiamo dovuto porre la nostra domanda in una forma così decisa: alle stratificazioni presenti in seno al proletariato stesso va attribuita un'analoga diversità di livelli (anche se più debole) dell'essere sociale oggettivo, della situazione di classe e di conseguenza anche della coscienza di classe oggettiva, attribuita di diritto? Oppure: queste stratificazioni sorgono soltanto in rapporto alla semplicità o alla difficoltà secondo cui questa vera coscienza di classe si impone nei singoli strati, gruppi ed individui del proletariato? E quindi le differenze oggettive di livello che sussistono indubbiamente nella condizioni di vita del proletariato determinano soltanto la *prospettiva,* da cui vengono considerati gli interessi del momento — che si presentano certamente nelle loro differenze — ma vi è comunque una *coincidenza oggettiva tra gli interessi stessi,* non soltanto da un punto di vista storico-universale, ma anche attualmente e direttamente, benché ciò non possa essere per il momento riconosciuto da ciascun operaio? Oppure questi stessi interessi divergono per effetto di una differenza oggettiva che sussiste nell'essere sociale?

Ponendo la domanda in questo modo, la risposta non può essere più dubbia. Se non si afferma l'unità dell'essere economico oggettivo per il proletariato sarebbero incomprensibili e non avrebbero senso le parole del *Manifesto comunista* che sono state riprese quasi alla lettera nelle tesi sulla

« funzione del partito comunista nella rivoluzione proletaria » del II Congresso: « Il partito comunista non ha interessi divergenti da quelli di tutta la classe operaia, non differisce dalla classe operaia nella sua interezza se non perché esso coglie nella sua totalità il cammino storico della classe operaia e si sforza ad ogni sua svolta di difendere non gli interessi di alcuni gruppi o di alcune professioni, ma quelli della classe operaia nella sua totalità ». Ma in tal caso le stratificazioni del proletariato che conducono ai diversi partiti operai ed alla formazione del partito comunista non sono stratificazioni economiche oggettive del proletariato, ma gradi del corso di sviluppo della sua coscienza di classe. Come l'operaio singolo non è comunista per nascita, così non vi sono singoli strati di operai predestinati immediatamente dalla loro esistenza economica a diventare comunisti. Per realizzare in sé una giusta coscienza della propria situazione di classe, l'operaio nato nella società capitalistica e cresciuto sotto la sua influenza deve percorrere un cammino nel quale si imbatterà in esperienze di maggiore o minore difficoltà.

La lotta del partito comunista è una lotta diretta all'acquisizione della coscienza di classe del proletariato. La sua separazione organizzativa dalla classe non significa, in questo caso, che esso voglia lottare *per* gli interessi della classe, in luogo della classe stessa (come hanno fatto i blanquisti). Ciò può anche accadere, ad esempio nel corso della rivoluzione, ma sempre anzitutto per promuovere ed accelerare il processo di sviluppo della coscienza di classe, e quindi non tanto per via degli scopi oggettivi della lotta i quali, in ogni caso, possono essere conseguiti e conservati durevolmente solo per opera della classe operaia. Infatti, sul piano storico, il processo della rivoluzione significa la stessa cosa del processo di sviluppo della coscienza proletaria di classe. Il distacco organizzativo del partito comunista dalla grande massa della classe poggia esso stesso sulla diversa strutturazione della classe in rapporto alla coscienza, ma al tempo stesso serve a promuovere il processo in cui queste stratificazioni entrano in equilibrio — al massimo livello raggiungibile. L'autonomia organizzativa del partito comunista è necessaria, perché il proletariato possa scorgere direttamente la propria coscienza di classe come figura storica; perché in

ogni evento della vita quotidiana appaia chiara e comprensibile ad ogni operaio quella presa di posizione che promuove l'interesse di tutta la classe; perché la classe intera giunga ad essere cosciente della propria esistenza in quanto classe. Mentre la forma di organizzazione delle sette separa artificiosamente dalla vita e dallo sviluppo della classe la « giusta » coscienza di classe (fino al punto in cui essa può sussistere in un simile isolamento astratto), la forma organizzativa degli opportunisti rappresenta il livellamento di queste stratificazioni di coscienza al grado più basso o nel caso migliore al grado medio. Che le singole azioni effettive della classe vengano ampiamente determinate da questa media, è ovvio. Ma poiché essa non è qualcosa che possa essere determinato in modo statico-statistico, ma è anzi essa stessa la conseguenza del processo rivoluzionario, è altrettanto ovvio che se si ci appoggia organizzativamente sulla media già esistente, si rallenterà indubbiamente il suo sviluppo, si abbasserà anzi il suo livello. La chiara elaborazione della massima possibilità che è data *oggettivamente* in un dato momento, quindi l'autonomia organizzativa dell'avanguardia cosciente, è invece essa stessa un mezzo per riportare in equilibrio la tensione tra questa possibilità oggettiva e lo stato medio effettivo di coscienza, in modo tale da far avanzare la rivoluzione.

L'autonomia organizzativa è senza senso e riconduce alla setta, se non significa, nello stesso tempo, ininterrotta riconsiderazione *tattica* dello stato di coscienza delle masse più larghe ed arretrate. Qui diventa visibile la funzione di un partito comunista. Quest'ultimo deve rappresentare la massima possibilità oggettiva dell'agire proletario. Ma di ciò è una premessa indispensabile una visione teoricamente corretta delle cose. Un'organizzazione opportunistica, — raccogliendo elementi eterogenei in un'unità più o meno incoerente in funzione di azioni puramente occasionali, essendo i suoi atti determinati da movimenti inconsapevoli delle masse, che il partito dovrebbe guidare e che invece non riesce più nemmeno a tenere a freno, ed essendo infine la coesione organizzativa del partito fondata essenzialmente su una gerarchia di capi e funzionari fissata in una divisione meccanizzata del lavoro — si rivela molto meno sensibile

di un'organizzazione comunista alle conseguenze di una falsa teoria (che poi un'applicazione falsa ed ininterrotta di teorie false debba condurre al crollo del partito è un'altra questione). Proprio il carattere eminentemente pratico della organizzazione comunista, la sua natura di partito di lotta presuppone la correttezza della teoria, poiché altrimenti, per via delle conseguenze prodotte da una teoria falsa, essa andrebbe ben presto e necessariamente incontro ad un fallimento; e d'altro lato, questa forma di organizzazione produce e riproduce una corretta comprensione teorica, in quanto potenzia consapevolmente sul terreno organizzativo la propria sensibilità verso le conseguenze di un atteggiamento teorico. Pertanto, la capacità di azione e la capacità di autocritica, di autocorrezione, di ulteriore sviluppo teorico, si trovano in un rapporto di interazione inscindibile. Anche dal punto di vista teorico il partito comunista non opera in luogo del proletariato. Se la sua coscienza di classe, in rapporto al pensiero ed all'azione della classe intera, è qualcosa di fluido e di processuale, ciò deve riflettersi nella figura organizzativa di questa coscienza di classe, nel partito comunista. Con la sola differenza che qui si è oggettivato sul piano organizzativo un più elevato livello di coscienza: di fronte alle fluttuazioni più o meno caotiche di questa coscienza all'interno della classe stessa, all'avvicendarsi di momenti di rottura, nei quali si manifesta una maturità di coscienza di classe di gran lunga superiore ad ogni previsione teorica e di stati semi-letargici di immobilità nei quali si sopporta ogni cosa e vi è un'evoluzione soltanto sotterranea, vi è qui un'accentuazione cosciente del rapporto tra lo « scopo finale » e l'agire che ora è attuale e necessario.[26] La processualità, la dialetticità della coscienza di classe si trasforma quindi, nella teoria del partito, in una dialettica consapevolmente operativa.

Pertanto quest'ininterrotta interazione dialettica tra teoria, partito e classe, questo orientamento della teoria verso i bisogni immediati della classe, non significa affatto un assorbimento del partito nella massa del proletariato. I dibattiti sul fronte unitario hanno messo in luce in quasi

[26] Sul rapporto tra scopo finale ed azione del momento cfr. il saggio *Che cosa è il marxismo ortodosso?*

tutti gli avversari di questa tattica, la mancanza di un modo di pensare dialettico, di una comprensione della reale funzione del partito nel processo evolutivo della coscienza del proletariato. Non parlo qui neppure di quei fraintendimenti consistenti nel pensare al fronte unitario come se esso fosse una riunificazione organizzativa immediata del proletariato. Ma la paura che il partito, per essersi avvicinato troppo alle parole d'ordine del giorno apparentemente « riformistiche », a causa di confluenze tattiche occasionali con gli opportunisti, possa perdere il suo carattere comunista, mostra che la fiducia nella teoria giusta, nella conoscenza che il proletariato ha di se stesso come conoscenza della propria situazione oggettiva ad un determinato grado dello sviluppo storico, la fiducia nell'immanenza dialettica dello « scopo finale » in ogni parola d'ordine del giorno, intesa in modo correttamente rivoluzionario, non si è ancora radicata con sufficiente saldezza in ampie cerchie di comunisti, e che costoro pensano spesso — in modo settario — di dover agire al posto del proletariato, anziché promuovere con la loro azione il processo reale di sviluppo della sua coscienza. Infatti, questa capacità di adattamento della tattica del partito comunista a quei momenti della vita della classe nei quali sembra erompere la giusta coscienza di classe, anche se in forma falsa, non significa affatto che esso intenda soddisfare incondizionatamente soltanto la volontà momentanea delle masse. Al contrario. Proprio perché cerca di ottenere il massimo di ciò che è oggettivamente possibile sul terreno rivoluzionario — e la volontà del momento della massa è spesso a questo proposito l'elemento, il sintomo più importante — esso è costretto talora a prendere posizione contro le masse stesse, a mostrare ad esse la via giusta, negando la loro volontà presente. È costretto a tener conto del fatto che, solo *post festum*, dopo molte ed amare esperienze, alle masse diventa comprensibile ciò che vi è di giusto nelle proprie prese di posizione.

Ma né questa né quella possibilità di collaborazione con le masse può essere generalizzata fino al punto di diventare uno schema tattico generale. L'evoluzione della coscienza di classe proletaria (e dunque l'evoluzione della rivoluzione proletaria) e quella del partito comunista sono certamente

considerate dal punto di vista storico-universale, un solo ed identico processo. Ma benché nella praxis quotidiana esse si trovino in uno stretto condizionamento reciproco, *la loro crescita concreta non appare tuttavia come un solo ed identico processo, anzi essa non può neppure mostrare un continuo parallelismo.* Infatti, il modo in cui questo processo si svolge, la forma in cui certe modificazioni economico-oggettive vengono elaborate nella coscienza del proletariato, e soprattutto la forma assunta dall'interazione tra partito e classe all'interno di questa evoluzione, non possono essere ricondotte a « leggi » schematizzate. Certo, la crescita del partito ed il suo consolidarsi sia esterno che interno non si svolgono nello spazio vuoto di un isolamento settario, ma in mezzo alla realtà storica, in un'ininterrotta e dialettica interazione con la crisi economica oggettiva e con le masse rivoluzionate da questa crisi. Può accadere che il corso dello sviluppo offra al partito la possibilità di condurre un approfondimento in modo da giungere ad una completa chiarezza interna prima delle lotte decisive — come è accaduto in Russia tra le due rivoluzioni. Si può anche dare il caso, come in alcuni paesi dell'Europa centrale ed occidentale, che la crisi abbia rivoluzionato larghe masse così ampiamente e rapidamente da farle diventare comuniste, in parte anche sul piano organizzativo, prima ancora che siano stati conquistati i presupposti interni di coscienza di queste organizzazioni, cosicché si formano partiti comunisti di massa che potranno diventare realmente tali solo nel corso delle lotte, ecc. Per quanto si possa ulteriormente articolare questa tipologia della formazione del partito, per quanto in certi casi estremi possa sembrare che i partiti comunisti sorgano organicamente « secondo leggi » dalla crisi economica, tuttavia il passo decisivo, l'associazione cosciente dell'avanguardia rivoluzionaria su un piano organizzativo interno o, in altri termini, la formazione reale di un partito comunista reale, *resta l'atto cosciente e libero di questa stessa avanguardia cosciente.* Questo stato di cose non muta se, per prendere due casi estremi, un partito relativamente piccolo e internamente saldo, si estende in un grande partito di massa interagendo con ampi strati del proletariato, oppure se un partito di massa nato spontaneamente si trasformi

dopo più di una crisi interna in un partito comunista di massa. Infatti, l'essenza teorica di tutti questi avvenimenti resta la stessa: il superamento della crisi ideologica, la conquista della coscienza di classe giusta, della coscienza di classe proletaria. Da questo punto di vista sarebbe pericoloso, per lo sviluppo della rivoluzione, sopravvalutare il fattore necessaristico di questo processo e supporre che una tattica qualsiasi possa far sì che certe azioni, in una crescita necessaria, oltrepassino i suoi limiti verso scopi più lontani — per non parlare del corso stesso della rivoluzione; così come sarebbe fatale credere che la migliore azione del più grande e meglio organizzato partito comunista possa fare di più che condurre in maniera corretta nella lotta il proletariato verso uno scopo al quale esso stesso mira, sebbene non del tutto coscientemente. Certamente, sarebbe altrettanto errato prendere anche qui il concetto di proletariato in modo semplicemente statico-statistico: « il concetto di massa si modifica appunto nel corso della lotta », dice Lenin. Il partito comunista è, nell'interesse della rivoluzione, una *figura autonoma* della coscienza di classe proletaria. Si tratta di comprenderlo in modo teoricamente corretto in questo duplice rapporto dialettico, in quanto *figura* e, nello stesso tempo, in quanto figura *di* questa coscienza, cioè nella sua autonomia e nella sua coordinazione.

V

Questa separazione delle confluenze tattiche da quelle organizzative nel rapporto tra classe e partito, che è una separazione molto precisa anche se muta di continuo adattandosi alle circostanze, assume — come problema interno del partito — la forma dell'unità tra le questioni tattiche e quelle organizzative. A proposito della vita interna del partito, ancor più che nel caso delle questioni trattate in precedenza, disponiamo quasi soltanto delle esperienze del partito russo come reali e coscienti passi avanti verso la

realizzazione dell'organizzazione comunista. Mentre al tempo delle loro « malattie infantili » i partiti non russi hanno mostrato sotto molti aspetti una tendenza a concepire il partito in modo settario, in seguito essi inclinano a trascurare, accanto alla loro vita verso l'« esterno », la loro vita « interna ». Ovviamente, si tratta anche in questo caso di una « malattia infantile », determinata in parte dal rapido sorgere di grandi partiti di massa, dalla successione quasi ininterrotta di azioni e di scelte importanti, dalla necessità per i partiti di vivere verso l'esterno. Ma comprendere la successione causale che ha condotto ad un errore, non significa per nulla arrivare ad accettarlo. Tanto più che proprio un modo giusto di agire « verso l'esterno » mostra con la massima evidenza come sia assurdo distinguere tra tattica ed organizzazione nella vita interna del partito e quanto sia forte l'influsso che questa loro unità interna esercita sull'intima connessione esistente tra la vita del partito diretta verso l'« interno » e quella diretta verso l'« esterno » (anche se questa separazione, che ogni partito comunista riceve come eredità dell'ambito da cui esso è sorto, sembra per il momento quasi insuperabile per esso nell'empiria). Così, ciascuno deve rendersi conto, riflettendo sulla praxis immediata e quotidiana, che la centralizzazione organizzativa del partito (con tutti i problemi di disciplina che ne derivano e che rappresentano soltanto la sua altra faccia) e la capacità di iniziativa tattica sono concetti che si condizionano a vicenda. Da un lato, la possibilità di rendere operante tra le masse una tattica propugnata dal partito, presuppone che essa sia operante all'interno del partito stesso. Non solo nel senso meccanico della disciplina, secondo il quale i singoli elementi del partito si trovano saldamente nelle mani del centro ed operano verso l'esterno come membri effettivi di una volontà complessiva. Ma proprio nel senso che il partito presenta una struttura così unitaria che ogni mutamento di direzione nella lotta si traduce in una concentrazione ed in un raggruppamento di tutte le forze, ogni modificazione di atteggiamento si ripercuote sino al singolo membro del partito; viene così potenziata al massimo la sensibilità dell'organizzazione verso i mutamenti di direzione, l'esaltazione della combattività, i

momenti di ripiegamento, e così via. A questo punto si spera che non sia più necessario spiegare che tutto ciò non significa « obbedire a corpo morto ». Infatti, è chiaro che proprio questa sensibilità dell'organizzazione scopre con estrema rapidità, nella sua applicazione pratica, la falsità di certe parole d'ordine, che proprio essa stimola al massimo grado la possibilità di una sana autocritica in modo da accrescere la capacità di azione.[27] D'altro lato, è ovvio che la solida coesione organizzativa del partito non lo rende soltanto oggettivamente capace di agire, ma crea al tempo stesso nel partito l'atmosfera che rende possibile un attivo ed energico intervento negli avvenimenti, lo sfruttamento di tutte le occasioni che essi offrono. Perciò, una centralizzazione effettivamente realizzata di tutte le forze del partito, già in virtù della propria dinamica interna, non può fare a meno di stimolare il partito in direzione dell'attività e dell'iniziativa. Se invece si ha la sensazione che l'organizzazione non sia sufficientemente salda, ciò porta necessariamente a frenare e paralizzare le scelte tattiche, persino l'atteggiamento teorico di fondo del partito (si pensi, ad esempio, al partito comunista tedesco al tempo del putsch di Kapp).

« Per un partito comunista — dicono le tesi del III Congresso sull'organizzazione — non vi è un tempo in cui l'organizzazione di partito possa essere politicamente inattiva ». Questa permanenza tattica ed organizzativa non solo della disponibilità alla lotta rivoluzionaria, ma della stessa attività rivoluzionaria, può essere compresa nel suo giusto senso solo se si comprende pienamente l'unità tra tattica ed organizzazione. Infatti, se la tattica viene separata dall'organizzazione, se in entrambe non si scorge lo stesso processo di sviluppo della coscienza proletaria di classe, è inevitabile che il concetto di tattica ricada all'interno del dilemma opportunismo-putschismo; ed in tal caso l'azione rappre-

27 « Alla politica ed ai partiti si può applicare — una volta apportate le modificazioni opportune — ciò che vale in rapporto alle persone singole. Intelligente non è chi non fa errori; uomini di questo genere non ci sono e non non ci possono essere. Intelligente è colui che non fa errori veramente sostanziali e che sa correggerli rapidamente e facilmente ». Lenin, *Radikalismus*, p. 17.

senterebbe o un atto isolato della « minoranza cosciente » per la presa del potere, oppure qualcosa che si adegua ai desideri immediati delle masse, qualcosa di « riformistico », mentre all'organizzazione spetterebbe soltanto la funzione tecnica di « preparare » all'azione. (La concezione di Serrati e dei suoi seguaci, così come quella di Paul Levi, si trova su questo piano). Ma la permanenza della situazione rivoluzionaria non significa affatto che la presa del potere da parte del proletariato sia possibile in qualsiasi momento. Essa significa null'altro che questo: in seguito alla situazione oggettiva dell'economia nel suo complesso, ad ogni mutamento di questa situazione, ad ogni movimento nelle masse da esso causato è immanente una tendenza che può essere orientata in senso rivoluzionario e che può essere sfruttata per far avanzare la coscienza di classe del proletariato. In questo contesto, tuttavia, l'ulteriore sviluppo interno della figura autonoma di questa coscienza di classe, del partito comunista, è un fattore di importanza primaria. Il carattere rivoluzionario della situazione si manifesta in primo luogo e nel modo più palese nel continuo decrescere della stabilità delle forme sociali, causato dal fatto che l'equilibrio delle forze e dei poteri sociali su cui si sostiene la società borghese diventa sempre più instabile. Quindi, per il proletariato, il divenire autonomo, il trasformarsi in figura della coscienza proletaria di classe può avere senso *solo se esso incarna effettivamente in ogni momento per il proletariato il senso rivoluzionario proprio di quel momento.* La correttezza del marxismo rivoluzionario in una situazione oggettivamente rivoluzionaria è pertanto qualcosa di molto più che la correttezza puramente « generale » di una teoria. Proprio perché è divenuta del tutto attuale e pratica, la teoria deve avere una funzione orientativa rispetto ad ogni passo particolare della vita quotidiana. Tuttavia ciò è possibile soltanto se essa si spoglia completamente del proprio carattere puramente teorico, se diventa puramente dialettica, cioè se supera praticamente ogni contrapposizione tra universale e particolare, tra la legge ed il caso singolo in essa « sussunto », quindi tra la legge e la sua applicazione, e se quindi viene così suffragata ogni contrapposizione tra teoria e praxis. Mentre l'organizzazione degli opportunisti e la

loro tattica che poggia sull'abbandono del metodo dialettico, soddisfa una « politica realistica », le esigenze del giorno, rinunciando alla saldezza delle basi teoriche, ma ricadendo, nella praxis quotidiana, nel rigido schematismo delle forme reificate di organizzazione e della *routine* tattica, il partito comunista non può fare a meno di mantenere e conservare viva in sé la tensione dialettica tra la necessità di tener fermo lo « scopo finale » e la capacità di adeguarsi con la massima aderenza possibile agli imperativi concreti del momento. Ciò presupporrebbe in ciascuno una « genialità » sulla quale una politica rivoluzionaria realistica non può mai contare. Né necessariamente lo deve, dal momento che il processo di educazione in questa direzione — in direzione di una dialettica pratica — viene messo in atto nell'avanguardia rivoluzionaria proprio dalla cosciente elaborazione del principio comunista di organizzazione. Infatti, quest'unità tra tattica ed organizzazione, il fatto che ogni applicazione della teoria, ogni passo tattico debba essere riportato immediatamente sul terreno organizzativo è il principio correttivo, usato coscientemente, contro l'irrigidimento dogmatico, al quale ogni teoria — applicata con coscienza reificata da uomini cresciuti nel capitalismo — è incessantemente esposta. Questo pericolo è tanto maggiore per il fatto che lo stesso ambito capitalistico che produce questa reificazione della coscienza, assume nel suo stato presente di crisi forme sempre nuove e diventa sempre più inaccessibile ad una comprensione schematica. Ciò che oggi è vero, domani può essere falso. Ciò che è salutare sino ad un certo limite, può diventare fatale, per poco che si superi questo limite o si rimanga al di sotto di esso. « Basta appena — dice Lenin di certe forme di dogmatismo comunista — fare un passo avanti, chiaramente nella stessa direzione, e la verità si muta in errore ».[28]

Infatti, la lotta contro gli effetti della coscienza reificata è essa stessa un processo che richiede lotte lunghe ed accanite, nel quale non si può restare legati né a qualche forma determinata di questi effetti, né ai contenuti di determinati fenomeni. Eppure, il dominio della coscienza reificata sugli

[28] *Ivi*, p. 80.

uomini di oggi opera proprio in questa direzione. Se la reificazione viene superata in un punto, sorge immediatamente il pericolo che lo stato di coscienza che accompagna questo superamento si irrigidisca in una nuova forma, altrettanto reificata. Come nel caso degli operai che vivono nel capitalismo si tratta di superare l'illusione che le forme economiche e giuridiche della società borghese formino l'ambito « eterno », « razionale », « naturale » dell'uomo, e quindi di infrangere l'eccessivo rispetto che essi sentono di fronte al mondo circostante sociale a cui sono abituati, così l'« orgoglio comunista » — come è stato definito da Lenin — che può sorgere dopo la presa del potere e la soppressione della borghesia nella lotta di classe aperta, può diventare altrettanto pericoloso quanto lo è stata la remissività menscevica di fronte alla borghesia. Proprio perché il materialismo storico correttamente inteso dei comunisti — in netto contrasto con le teorie opportunistiche — prende le mosse dal fatto che lo sviluppo sociale produce incessantemente qualcosa di *nuovo* appunto in senso qualitativo,[29] ogni organizzazione comunista deve essere atteggiata in modo tale da poter potenziare la propria sensibilità di fronte ad ogni nuova forma fenomenica, la propria capacità di *trarre insegnamenti* da tutti i momenti dello sviluppo. Essa deve impedire che le armi con le quali ieri è stata riportata una vittoria divengano oggi, per effetto del loro irrigidimento, un ostacolo per la prosecuzione della lotta. « Noi dobbiamo imparare a commerciare », dice Lenin nel suo discorso or

[29] Già i dibattiti sull'accumulazione si muovono intorno a questo punto. Ed in modo ancora più deciso le discussioni sulla guerra e sull'imperialismo. Cfr. Zinoviev contro Kautsky, in *Gegen den Strom*, p. 321. E ciò appare con particolare incisività nel discorso di Lenin all'XI Congresso del PCR nel momento in cui tratta del capitalismo di stato: « Un capitalismo di stato nella forma esistente da noi non è stato analizzato in nessun testo e da nessuna teoria per il semplice motivo che le idee in uso associate a queste parole sono adatte al governo borghese ed all'ordinamento capitalistico della società. Ma noi possediamo un ordinamento sociale che ha abbandonato il solco del capitalismo e non è ancora giunto in un nuovo solco, dal momento che non è la borghesia, ma il proletariato che guida questo stato. E dipende da noi, dipende dal partito comunista e dalla classe operaia quale forma assumerà questo capitalismo di stato ».

ora citato sui compiti di comunisti nella nuova politica economica.

Flessibilità, capacità di trasformazione e di adattamento della tattica ed una organizzazione caratterizzata da una rigida coesione interna non sono che due aspetti di una sola ed identica cosa. Questo profondo significato della forma di organizzazione comunista è però raramente colto in tutta la sua portata, anche in ambienti comunisti, benché dalla sua giusta applicazione dipenda non soltanto la possibilità di un agire corretto ma anche la capacità di sviluppo interno del partito comunista. Lenin ribadisce ostinatamente il rifiuto di ogni utopismo in rapporto al materiale umano col quale la rivoluzione deve essere compiuta e condotta alla vittoria: questo materiale è necessariamente composto di uomini che sono stati educati nella società capitalistica e da essa corrotti. Tuttavia, il rifiuto di speranze o di illusioni utopistiche non significa affatto che ci si possa fatalisticamente arrestare al riconoscimento di tale stato di fatto. Poiché sarebbe un'illusione utopistica attendersi una trasformazione interna degli uomini prima che il capitalismo cessi di esistere, bisogna soltanto ricercare e trovare *garanzie e provvedimenti di ordine organizzativo* che siano in grado di controbilanciare le conseguenze corruttrici di questa situazione, di correggere immediatamente il loro inevitabile manifestarsi e di eliminare gli eccessi che hanno di qui origine. Il dogmatismo teorico è anzi solo un caso particolare di quei fenomeni di sclerosi ai quali ogni uomo ed ogni organizzazione sono continuamente esposti in un ambiente capitalistico. La reificazione capitalistica della coscienza [30] provoca ad un tempo una superindividualizzazione ed una meccanica cosalizzazione degli uomini. Non essendo fondata sul carattere umano dell'uomo, la divisione del lavoro, se da un lato irretisce schematicamente gli uomini nella loro attività, trasformandoli in semplici *routiniers*, in meccanici esecutori delle loro occupazioni, dall'altro porta al tempo stesso all'estremo di un egoismo brutale, avido di possesso e di onori, la loro coscienza individuale, divenuta essa stessa vuota ed astratta,

[30] Cfr. in proposito il saggio *La reificazione e la coscienza del proletariato*.

non essendo possibile trovare soddisfazione ed una libera esplicazione della propria vita personale nell'attività stessa. Queste tendenze non possono non continuare ad agire anche nel partito comunista, che non ha mai avuto la pretesa di trasformare miracolosamente nel loro intimo gli uomini che ne fanno parte. Tanto più che le necessità concernenti un agire secondo scopi impongono anche ad ogni partito comunista un'ampia ed effettiva divisione del lavoro, che racchiude necessariamente in sé pericoli di irrigidimento, di burocratizzazione, di corruzione, ecc.

La vita interna del partito è una lotta incessante contro questa sua eredità capitalistica. Il mezzo decisivo di lotta, sul piano dell'organizzazione, può consistere soltanto nel coinvolgere nell'attività di partito i suoi membri con tutta la loro personalità. Solo se la loro funzione nel partito non è un impiego, che resta sempre tale pur essendo talora esercitato senza dubbio con piena abnegazione e coscienziosità, ma piuttosto un'attività a tutti comune che si riferisce al lavoro di partito in tutta la molteplicità di forme possibili e che per di più può essere variato, secondo le possibilità effettive, i membri del partito nella loro personalità complessiva pervengono ad una relazione vivente con la totalità della vita del partito e con la rivoluzione, cessando di essere semplici specialisti, necessariamente sottoposti al pericolo di sclerosi interna.[31] Anche qui si rivela ancora una volta l'unità indissolubile tra tattica ed organizzazione. Ogni gerarchia di funzionari nel partito, che in condizioni di lotta è assolutamente indispensabile, deve poggiare sulla corrispondenza di un certo tipo di capacità personali alle esigenze concrete di una fase determinata di lotta. Se lo sviluppo della rivoluzione supera questa fase, un semplice cambiamento della tattica ed anche delle forme organizzative (come il passaggio dall'illegalità alla legalità) sarebbe assolutamente insufficiente per operare una reale riconver-

[31] Su questo punto si veda l'interessante passo sulla stampa di partito nelle tesi organizzative del III Congresso. Al punto 48 questa esigenza è espressa in tutta chiarezza. Ma l'intera tecnica dell'organizzazione, ad es. il rapporto tra la frazione parlamentare ed il Comitato Centrale, l'alternanza tra lavoro legale e lavoro illegale, ecc., è basata su questo principio.

sione nel senso di quell'agire che sarà d'ora innanzi quello giusto. Si deve produrre nello stesso tempo una trasformazione della gerarchia di funzionari del partito; la scelta delle persone deve essere esattamente adeguata alla nuova forma di lotta.[32] Ciò non si realizza evidentemente senza « errori » e senza crisi. Il partito comunista sarebbe un'isola felice, fantastica ed utopistica, nel mare del capitalismo, se il suo sviluppo non fosse costantemente esposto a tali pericoli. Decisamente nuovo nella sua organizzazione è soltanto il fatto che esso lotta contro questo pericolo interno in forma cosciente, — sempre più cosciente.

Una volta che ogni membro del partito si impegna con tutta la sua personalità e la sua esistenza nella vita del partito, sarà lo stesso principio della centralizzazione e della disciplina che dovrà far sì che tra la volontà dei membri e quella della direzione del partito sussista un'interazione vivente, affinché possano farsi valere le volontà ed i desideri, i suggerimenti e le critiche dei membri nei confronti della direzione. Poiché ogni risoluzione del partito deve tradursi nelle azioni dei membri del partito nel loro insieme, poiché da ogni parola d'ordine devono derivare degli atti dei singoli membri, nei quali questi mettono in gioco tutta la loro esistenza fisica e morale, essi non sono soltanto in condizione, ma sono addirittura costretti a intervenire subito con la loro critica, a fare immediatamente valere le loro esperienze, le loro riserve, ecc. Se il partito è costituito da una semplice gerarchia di funzionari isolata dalla massa dei membri ordinari, che nella vita quotidiana hanno funzione di semplici spettatori delle azioni di questa stessa gerarchia, se l'attività del partito come intero è puramente occasionale, tutto ciò suscita nei membri, nei confronti delle azioni quotidiane del partito, una certa indifferenza mista di cieca fiducia e di apatia. La loro critica, nel migliore dei casi, può essere una critica *post festum* (nei congressi, ecc.) che solo di rado esercita un'influenza determinante sul reale orientamento

[32] Cfr. il discorso di Lenin al congresso panrusso degli operai metallurgici del 6.3.1922, così come quello tenuto all'XI Congresso del PCR sulle conseguenze della nuova politica economica sulle strutture organizzative del partito.

delle attività nel futuro. Invece, la partecipazione attiva di tutti i membri alla vita quotidiana del partito, la necessità di impegnarsi a fondo, con tutta la propria personalità, in ogni azione del partito, è il solo mezzo per costringere da un lato la direzione del partito a rendere le proprie risoluzioni realmente comprensibili ai membri, a convincerli della loro giustezza, poiché altrimenti sarebbe per essi impossibile eseguirle correttamente (si tratta di una necessità che è tanto maggiore quanto più il partito è organizzato e quanto più è importante la funzione — ad esempio, la partecipazione ad una frazione sindacale, ecc. — affidata a ciascun membro). D'altra parte, queste discussioni debbono provocare, già prima dell'azione, ma anche quando essa è in corso, proprio questa interazione vivente tra la volontà del partito nel suo insieme e quella del centro; esse debbono influenzare il il passaggio effettivo dalla risoluzione all'azione, introducendo modificazioni, correzioni, ecc. (Anche qui questo rapporto di interazione è tanto maggiore quanto più è decisa la forma assunta dalla centralizzazione e dalla disciplina). Quanto più queste tendenze si impongono profondamente, tanto più si attenua la netta contrapposizione, priva di momenti intermedi, ereditata dalla struttura dei partiti borghesi, tra il capo e le masse; ed il cambiamento della gerarchia dei funzionari contribuisce a rafforzare questo processo. La critica *post festum*, che per il momento è ancora inevitabile, si trasforma sempre più in uno scambio di esperienze *concrete* e *generali*, tattiche ed organizzative, che sono allora sempre più nettamente rivolte verso il futuro. Come è già stato riconosciuto dalla filosofia classica tedesca, la libertà è appunto qualcosa di pratico, un'attività. Solo nella misura in cui il partito comunista diventa per ciascuno dei suoi membri un mondo di attività, esso è in grado di superare realmente il ruolo di spettatore che è proprio dell'uomo borghese di fronte alla necessità di un divenire incompreso e la sua forma ideologica: la libertà formale della democrazia borghese. È possibile distinguere i diritti dai doveri solo se vi è una separazione tra capi attivi e massa passiva, se i dirigenti agiscono *al posto* delle masse, se dunque le masse hanno un atteggiamento contemplativo e fatalistico. La vera democrazia, la soppressione della separazione tra

diritti e doveri non è tuttavia una libertà formale, ma un'*attività*, intimamente coerente e solidale, dei membri di una volontà complessiva.

La questione dell'« epurazione » del partito, tanto denigrata e calunniata, è solo il lato negativo dello stesso problema. Anche qui, come in ogni altra questione, si è dovuto percorrere il cammino che conduce dall'utopia alla realtà. È stato così, ad esempio, che l'esigenza formulata nelle ventun condizioni del II Congresso, per la quale ogni partito legale dovrebbe procedere di tanto in tanto a siffatte epurazioni, si è rivelata come un'esigenza utopistica incompatibile con la fase di sviluppo dei partiti di massa in formazione nell'occidente. (Anche su questo punto il III Congresso si è pronunciato con riserve molto maggiori). Ciononostante non era un « errore » mettere sul tappeto questa esigenza: essa caratterizza nettamente e chiaramente la direzione che deve prendere l'evoluzione interna del partito comunista, anche se saranno le circostanze storiche a determinare in quale forma questo principio verrà applicato. Proprio perché la questione dell'organizzazione è la questione spirituale più profonda dello sviluppo rivoluzionario, era assolutamente necessario portare i problemi di questo genere alla coscienza dell'avanguardia rivoluzionaria, anche se per il momento non era possibile alcuna realizzazione pratica. L'evoluzione del partito russo mostra tuttavia in maniera grandiosa il significato pratico di questa questione; non solo — e ciò dipende ancora una volta dall'inscindibile unità tra tattica ed organizzazione — per la vita interna del partito stesso, ma anche per i suoi rapporti con le vaste masse dei lavoratori. L'epurazione del partito è avvenuta in Russia in maniere assai diverse a seconda delle diverse tappe dello sviluppo. In occasione dell'ultima, avvenuta nell'autunno dell'anno scorso, è stato introdotto spesso il principio estremamente interessante e significativo di un'utilizzazione delle esperienze e dei giudizi degli operai e dei contadini senza partito, di un'associazione di queste masse al lavoro di epurazione del partito. Non che, da quel momento in poi, il partito abbia ciecamente accettato ogni giudizio di queste masse, ma i loro suggerimenti ed i loro rifiuti sono stati largamente presi in considerazione per eliminare gli ele-

menti corrotti, burocratizzati, estranei alle masse, poco sicuri dal punto di vista rivoluzionario.[33]

Così, quest'affare strettamente interno del partito mostra l'intimo rapporto che sussiste tra partito e classe. Mostra fino a che punto la netta separazione in campo organizzativo, tra l'avanguardia cosciente e le larghe masse sia soltanto un momento del processo unitario, e tuttavia dialettico, nel quale si evolve la classe intera, un momento nello sviluppo della sua coscienza. Ma esso mostra al tempo stesso, che questo processo, quanto più chiaramente ed energicamente opera la mediazione tra le necessità del momento ed il loro significato storico, con tanta maggior chiarezza ed energia afferra e utilizza il singolo membro del partito nella sua attività in quanto individuo singolo, gli consente di estrinsecarsi e lo giudica. Come il partito in quanto intero supera le distinzioni reificate secondo le nazioni, le professioni, ecc., e le forme fenomeniche della vita (economia e politica), agendo nel senso della coesione e dell'unità rivoluzionaria, per produrre la vera unità della classe proletaria, così, proprio per via della sua organizzazione caratterizzata da una rigida coesione interna e dalla ferrea disciplina che essa richiede, in seguito all'esigenza di impegnare i suoi membri nella loro personalità complessiva, esso lacera i veli della reificazione che, nella società capitalistica, ottenebrano la coscienza dell'individuo. Si tratta di un processo lungo e complesso e ci troviamo appena ai suoi inizi, ma ciò non può né deve impedirci di riconoscere con la chiarezza oggi possibile, il *principio* che qui arriva a manifestarsi, l'approssimarsi del « regno della libertà » come istanza dell'operaio che ha coscienza di classe. Proprio perché il sorgere del partito comunista può essere soltanto l'opera coscientemente compiuta degli operai che hanno coscienza di classe, ogni passo orientato nel senso di una conoscenza giusta è qui, nello stesso tempo, un passo verso la realizzazione.

[33] Cfr. l'articolo di Lenin sulla « Pravda », 21.9.1921. È evidente, senza bisogno di ulteriori spiegazioni, che questo provvedimento organizzativo è al tempo stesso uno splendido provvedimento tattico per accrescere l'autorità del partito comunista, per consolidare il suo rapporto con le masse lavoratrici.